Judul Buku :

NAHDLATUL ULAMA DAN GEOPOLITIK Perubahan dan Kesinambungan

Penulis : Dr. Abdul Chalik

Penerbit :

IMPULSE & Buku Pintar Yogyakarta, (2011)

Jl. Bougenville CT X, Karangasem Depok Sleman Yogya Telp. 0274-7101997

Kerjasama dengan IAIN Sunan Ampel Surabaya

Jumlah halaman : 287

Desain cover : V. Jaya Supeno

ISBN : 978-602-99794-1-1

BAB I

P E N D A H U L U A N

A. Latar Belakang

Nahdlatul Ulama’ (NU), merupakan organisasi berbasis keagamaan terbesar di Indonesia. Tidak ada temuan pasti mengenai jumlah anggota NU, namun berdasarkan survey yang dilakukan pada tahun 1994, jumlah anggota NU diperkirakan melebihi 35 juta jamaah.[1] Survey LSI (Lembaga Survey Indonesia) pada tahun 2004 menyebutkan jumlah anggota NU mencapai angka 60 juta.[2]

NU didirikan di Surabaya pada tahun 1926 oleh sejumlah tokoh ulama’ tradisional dan usahawan. NU lahir dalam suasana keterpurukan, baik secara mental maupun ekonomi dialami bangsa Indonesia, akibat penjajahan ataupun karena kungkungan tradisi. Keterpurukan yang dialami bangsa Indonesia mengilhami kaum terpelajar untuk memperjuangkan martabat bangsa Indonesia, antara lain melalui jalan pendidikan dan wadah organisasi.

Gerakan pertama muncul pada tahun 1908 melalui organisasi Budi Utomo yang menandai adanya kebangkitan bangsa untuk memperjuangkan harkat dan martabatnya. Gerakan ini kemudian dikenal dengan masa “Kebangkitan Nasional”. Setelah Budi Utomo, semangat kebangkitan terus menyebar ke mana-mana--setelah rakyat pribumi menyadari penderitaan dan ketertinggalannya dari bangsa lain. Sebagai jawaban atas persoalan tersebut, muncullah berbagai organisasi pendidikan dan pembebasan.

NU lahir sebagai kelanjutan dari berbagai organisasi yang lebih dulu muncul. Setidaknya terdapat tiga alasan utama NU berdiri. *Pertama*, alasan lokal, yaitu sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktifitas kelompok reformis; Muhammadiyah dan Sarekat Islam.[3] *Kedua*, sebagaimana dikatakan Alfian, NU lahir sebagai upaya memberi wadah bagi umat Islam yang menganut paham keagamaan mazhab Syafi>’i> yang sebagian besar tinggal di pedesaan. Alasan kedua ini menegaskan, bahwa NU lahir sebagai akibat perkembangan politik di kalangan umat Islam yang sangat sedikit

---

[1] Greg Fealy dan Greg Barton, dalam “Pendahuluan”, Greg Fealy dan Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal;Persinggungan Nahdlatul Ulama’ dan Negara*, ter. Ahmad Suaedy, dkk. (Yogyakarta:LKiS, 1997), xiii.

[2] Masyhudi Muchtar, Mohammad Subhan, *Profil NU Jawa Timur* (Surabaya:LTNU, 2007), 12.

[3] Martin Van Bruinessen, NU Tradisi, *Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, ter. Farid Wajidi (Yogyakarta:LKiS, 1994), 17.

memberi ruang artikulasi, bagi warga pesantren dan kalangan muslim tradisional pedesaan dalam urusan politik yang lebih luas.[4]

Ketiga, alasan internasional, yakni munculnya gerakan modernis di kancah internasional yang dipelopori oleh kelompok Pan-Islami. Setelah kehancuran Khilafah Turki Uthmani yang kerap memberikan perlindungan dan dukungan kepada ulama' tradisional, membuat Pan Islami yang memiliki sudut pandang berbeda dari para ulama tradisional, mulai menguasai pemerintahan. Pan-Islami mulai sering memojokkan kelompok-kelompok yang tidak sealiran dengan mereka.[5] Persoalan ini memicu kekhawatiran di kalangan ulama' tradisional mengenai adanya upaya peminggiran peran mereka, terutama setelah kelompok modernis memperoleh dukungan dunia internasional.

Ketiga alasan tersebut kemudian menjadi titik awal NU berdiri, dengan terlebih dahulu membentuk *Komite Hijaz* yang diketuai oleh KH. Wahab Hasbullah. Komite Hijaz merupakan organisasi yang bersifat embrional dan *ad hoc* yang dibentuk untuk mempersiapkan utusan khusus menghadiri Kongres Umat Islam di Mekkah. Namun sebelum komite tersebut berangkat ke Mekkah, setelah berkordinasi dengan berbagai kiai, akhirnya muncul kesepakatan untuk membentuk organisasi yang bernama *Nahdlatul Ulama* (Kebangkitan Ulama) pada 16 Rajab 1344 H. (31 Januari 1926). Organisasi ini dipimpin oleh KH. Hasyim Asy'ari sebagai Rais Akbar. Untuk menegaskan prisip dasar organisasi ini, maka KH. Hasyim Asy'ari merumuskan Kitab *Qanun Asasi* (prinsip dasar), kemudian merumuskan kitab *I'tiqa>d Ahl al-Sunnah wa al-Jama'>ah*. Kedua kitab tersebut kemudian diejawantahkan dalam Khittah NU, yang dijadikan dasar dan rujukan warga NU dalam berpikir dan bertindak dalam bidang sosial, keagamaan dan politik.

Pada awal perjuangannya, NU menitikberatkan pada pendidikan dan dakwah Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama>ah*.[6] Hingga tahun tahun 1930-an, NU tetap *istiqo>mah* berada di jalur pendidikan dan dakwah. Pada tahun di atas 1930-an sikap *istiqo>mah* NU mulai berubah, utamannya ketika pemerintah Hindia Belanda mengeluarkan kebijakan pengetatan pengajaran agama (Guru Ordonnantie, 1925), perubahan undang-undang perkawinan, yang seakan sengaja dibuat untuk melarang poligami, melakukan otopsi jenazah kaum muslim, dan subsidi pemerintah yang lebih besar kepada sekolah-sekolah Kristen. Kondisi tersebut menjadi titik awal tokoh-tokoh NU terlibat dalam

---

[4] Pendapat Alfian dikutip oleh Laode Ida, dalam *Anatomi Konflik NU;NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta:Penebar Swadaya, 1996), 9.

[5] Ibid., 28. Dari kondisi inilah yang kemudian ada usaha usaha untuk mendirikan organisasi yang representatif sebagai wakil ulama' tradisional dalam Kongres Umat Islam se-Dunia di Mekkah.

[6]Secara tegas paham *Ahlussunnah wal jama> 'ah* disebutkan dalam AD/ADT hasil keputusan Muktamar tahun 1979 pasal 2, yaitu;NU berasaskan Islam/NU bertujuan;menegakkan syariat Islam menurut haluan *Ahlussunnah wal jamaah*, ialah *Ahl Limadha>hib al Arba'ah* (Maliki>, Hanafi>, Syafi'i> dan Hambali>). NU juga mengusahakan berlakunnya ajaran *Ahlussunnah wal jamaah* dalam masyarakat.

urusan negara.[7] Sinyal kedua yang menunjukkan peningkatan minat politik dalam tubuh NU terlihat dalam Muktamar 1938, yaitu dengan adanya usulan agar organisasi tersebut terlibat langsung dalam perwakilan politik dan mencari posisi di *Volksraad* (dewan rakyat yang memberikan pertimbangan kepada pemerintah kolonial), meskipun usulan tersebut akhirnya ditolak.[8]

Keterlibatan NU dalam politik semakin nyata ketika menjelang kemerdekaan yang ditandai dengan munculnya tokoh muda NU, Wahid Hasyim sebagai penggerak dan pelopor kemerdekaan. Setelah kemerdekaan, NU menjadi partai politik pada tahun 1952, dan pada tahun 1955[9] dan 1971[10] ikut ambil bagian menjadi kontestan Pemilu dan memperoleh suara signifikan. Setelah terjadi fusi partai pada tahun 1973 dengan bergabung dengan PPP, NU mengalami berbagai persoalan dan memasuki fase yang cukup sulit.[11] Hingga akhirnya, pada tahun 1984, NU secara resmi keluar dari partai politik dengan menegaskan untuk kembali ke Khittah 1926.[12] Namun demikian, meskipun sudah menyatakan diri keluar dari partai politik, keterlibatan elite NU secara langsung[13] maupun tidak langsung[14] dalam politik pada Pemilu pasca penyataan keluar dari politik praktis tidak dapat dihindari.

Kiprah politik NU dalam kerangka Khitah mengalami goncangan besar karena terjadinya peristiwa politik yang sangat menentukan; berhentinya Soeharto dari jabatan Presiden. Kalangan *Nahdliyyin* meyakini bahwa kini tibalah saatnya untuk menghentikan pengembaraan politik lewat media Orde Baru yang terkooptasi, dan mulai berpolitik secara sehat dengan menegaskan identitasnya sebagai komunitas NU. Karenanya, warga NU di semua penjuru tanah air merespon peristiwa bersejarah itu dengan mengedepankan usulan agar PBNU menciptakan satu wadah yang berfungsi menyalurkan aspirasi politik kalangan NU. Usulan yang bersumber dari semua elemen NU, mulai mengalir ke Sekretariat Jenderal dan fungsionaris PBNU melalui berbagai sarana komunikasi seperti telepon, telegram, surat dan email.[15] Tak cukup dengan cara ini, belasan ribu orang yang menjenguk Gus Dur yang sedang sakit, secara langsung

---

[7]Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama;Sejarah NU 1952-1967* ter. Farid Wajidi dan MA Bakhtiar (Yogyakarta:LKiS, 2007), 47.

[8] Ibid., 48.

[9]NU memperoleh 18,4% suara dari total jumlah pemilih secara nasional. Lihat Alfian, *Hasil pemilihan Umum 1955 untuk DPR* (Jakarta:Leknas LIPI, 1971), 54.

[10] Pada Pemilu 1971 NU memperoleh 18,5 % suara. Lihat Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia;Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 176.

[11] Robert F. Hefner, "Pengantar" dalam Andree Feillard, *NU Vis a Vis Negara*, ter. Lesmana (Yogyakarta:LkiS, 1999), xviii.

[12] Laode Ida, *Anatomi Konflik*, 26.

[13] Banyak elite NU yang masuk ke partai politik dan masih sulit melepaskan antara sebagai pengurus partai dan pengurus NU, utamanya di tingkat lokal. Lihat Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca Soeharto* (Jakarta:LP3ES, 2003), 109.

[14]Politik NU dikenal dengan politik kultural, pemberdayaan masyarakat sipil, penguatan kelompok-kelompok basis melalui jaringan pesantren, sehingga meningkatkan daya tawar kepada pemerintah. Dalam posisi ini, NU memiliki kekuatan yang cukup disegani. Lihat Muhammad AS Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta:LP3ES, 1996), 234.

[15] Abidin Amir, *Peta Islam Politik*, 109.

mengajukan permintaan agar PBNU mendirikan parpol. Gus Dur menyebut mereka dengan sebutan warga NU yang "seolah-olah sakit kalau tidak berpolitik", sehingga "perlu dibuatkan wadah agar tidak gentayangan, tidak jelas".[16]

Sebagai tindak lanjut atas desakan agar PBNU menfasilitasi pendirian partai, maka tangal 3 Juni 1998 PBNU membentuk tim lima[17] yang ditugasi untuk memenuhi aspirasi warga NU. Selanjutnya pada tanggal 20 Juni 1998, PBNU menyusun tim asistensi[18] untuk membantu tugas tim lima. Setelah melalui diskusi dan pertemuan, maka pada tanggal 23 Juli 2008 bertempat di rumah Gus Dur, sejarah politik Indonesia moderen menyaksikan kelahiran partai politik dari "rahim NU" yang bernama Partai Kebangkitan Bangsa (PKB). Setahun berikutnya, pada Pemilu 1999 untuk pertama kalinya PKB yang proses pendiriannya difasilitasi oleh PBNU mengikuti Pemilu, dan secara nasional memperoleh suara yang cukup besar.[19] Demikian pula pada tahun 2004, PKB kembali memperoleh suara yang cukup besar,[20] meskipun sedikit mengalami penurunan jumlah pemilih.

Sejarah perpolitikan NU dan partai politik yang memiliki hubungan sejarah dengan NU tidak dapat dilepaskan dari peran kiai[21] dan tokoh-tokoh yang memiliki hubungan dekat dengan pesantren.[22] Kiai merupakan tokoh yang selalu identik dengan NU, karena NU lahir melalui proses yang melibatkan kiai. Sementara pondok pesantren di mana kiai menjadi pemimpin di dalamnya,[23] menjadi tempat kaderisasi bagi tokoh-tokoh yang kelak kemudian menjadi pengurus NU, terutama yang berhubungan dengan ajaran keagamaan yang dikembangkan oleh NU. Dari sisi inilah, posisi kiai merupakan entitas sangat penting dalam perjalanan NU, terutama soal keterlibatan dalam politik.

---

[16] Asmawi, *PKB;Jendela Politik Gus Dur* (Yogyakarta:Tutian Ilahi Press, 1999), 6.

[17] Tim lima diketuai oleh KH. Ma'ruf Amin (Rais Syuriah/Koordinator harian PBNU), KH. M. Dawam Anwar (Katib Am PBNU), Dr. KH. Said Aqiel Siradj (Wakil Katib PBNU), HM. Rozy Munir, ME., M.Sc. (Ketua PBNU) dan H. Akhmad Bagja (Sekjen PBNU). Lihat Abidin Amin, *Peta Islam Politik*, 111.

[18]Tim asistensi adalah Arifin Junaedi (Ketua), H. Muhyidin Aburusman, HM. Fachri Thaha Ma'ruf, Lc., Drs. H. Abdul Aziz, MA., Drs. H. Andy Muarly Sunrawa, HM. Nasihin Hasan, H. Lukman H. Syaifuddin, Drs. Amin Said Husni, dan Muhaimin Iskandar. Ibid. 112.

[19] Suara PKB secara nasional berada di peringkat ketiga, yakni sebesar 13.336.982 pemilih, tiga tingkat di bawah PDIP dan Golkar. Muhammad Asfar, *Pemilu dan Prilaku Memilih 1995-2004* (Surabaya:Pustaka Eureka dan PusdeHAM, 2006), 118.

[20] Ibid. 127.

[21] Menurut Horikoshi, di Jawa posisi kiai berbeda dengan ulama'. Ulama' adalah orang yang memiliki pengetahuan agama mendalam, tetapi belum pasti memiliki pengaruh dan ummat (santri), sementara kiai adalah sosok yang memiliki pengaruh dan umat akibat dari kahrisma yang dimilikinya, meskipun belum tentu memiliki pengetahuan yang mendalam di bidang agama. Tetapi menurutnya, kiai-kiai di Jawa sebagian besar memiliki pengetahuan keagamaan yang cukup luas. Lihat Hiroko Horikoshi, *Kiai dan perubahan Sosial*, ter. Djohan Effendi dan Muntaha Azhari (Jakarta:LP3ES, 1987), 235.

[22] Pengurus NU pada umumnya terdiri dari kiai, putera/menantu kiai, alumni pondok pesantren, atau lembaga pendidikan Islam yang memiliki hubungan ideologi keagamaan dengan NU. Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama;Sejarah NU 1952-1967*, ter. Farid Wajidi dan MA. Bakhtar (Yogyakarta:LkiS, 2007), 52.

[23] Mekipun tidak semua kiai di NU memiliki pesantren, seperti Kiai Muchit Muzadi, Jember, namun sebagian besar kiai-kiai NU menjadi pengasuh pondok pesantren.

Kiai dalam tradisi politik NU dikelompokkan sebagai kaum elite.[24] Dalam sejarah perpolitikan NU, kiai tidak sekedar sebagai pengumpul massa *(vote getter)* yang cukup ampuh, tetapi ada juga yang menjadi pengurus dan anggota partai, calon legislatif, anggota legislatif bahkan pemimpin eksekutif. Keterlibatan kiai NU dalam politik sudah berlangsung sejak masih bergabung dengan Masyumi, berpisah dengan Masyumi dan terlibat dalam Pemilu 1955, Pemilu 1971 dan hingga sekarang. Bersamaan dengan itu, elite NU yang lain seperti putera-puteri kiai, menantu kiai, alumni pondok pesantren (santri) atau mereka yang memiliki hubungan ideologis dan kesejarahan dengan NU ikut mewarnai proses perpolitikan NU.

Sejarah perjalanan politik NU tidak dapat dipisahkan dengan keadaan elite NU Jawa Timur, karena di propinsi ini, NU lahir dan berkembang dengan sangat pesat. Propinsi Jawa Timur merupakan kawasan dengan jumlah pesantren terbesar dan terbanyak di Indonesia. Dari propinsi ini, lahir dan tumbuh tokoh-tokoh yang kelak menjadi pemimpin NU maupun pemimpin nasional. Di samping itu, dalam sejarah perpolitikan NU, perolehan suara pemilih partai NU atau partai politik yang berbasis NU di Jawa Timur pada Pemilu 1955,[25] 1971, 1999 dan 2004 cukup besar dibandingkan dengan propinsi lain di Indonesia. Karena persoalan itulah membawa dampak bagi peran elite NU yang berasal dari Jawa Timur sangat menonjol dibandingkan dengan elite NU yang lain, setidaknya dari sisi kuantitas. Dari aspek inilah, persoalan dinamika partisipasi elite NU Jawa Timur dianggap memiliki daya tarik tersendiri.

Jawa Timur merupakan propinsi yang dari sisi wilayah tidak terlalu besar, tetapi jumlah penduduknya terbesar se Indonesia.[26] Berdasarkan bahasa, terdapat dua budaya besar yang mendiami propinsi tersebut, yaitu Jawa dan Madura. Tetapi dari sisi budaya Jawa Timur dibagi ke beberapa subkultur, di mana masing-masing subkultur berbeda dengan kawasan lain. Menurut Ayu Sutarto[27], dilihat dari sisi pusaka budaya *(cultural heritage)* baik yang bendawi *(tangibles)* maupun yang nonbendawi *(intangibles)* setidaknya terdapat sepuluh subkultur yang berkembang di Jawa Timur. Subkultur tersebut adalah Mataraman, Ponoragan, Samin, Tengger, Pesisir, Arek, Madura Pulau, Pendalungan, dan Osing. Kesepuluh subkultur tersebut memiliki ciri dan karakteristik berbeda meskipun dari sisi bahasa memiliki beberapa kesamaan sejarah. Secara umum, bahasa yang digunakan adalah bahasa Jawa dan Madura.

---

[24] Kiai dikatagorikan elite karena termasuk kelompok masyarakat yang menguasai pihak lain melalui kemampuan yang dimlikinya. Lihat Geraint Parry, *Political Elites* (London:George Allin and Unwin Limited, 1969), 46.

[25] Misalnya, pada Pemilu 1955, Jawa Timur mengumpulkan suara sebanyak 3.206. 392 pemilih dari dari total suara peroleh NU secara nasional, yakni 6.989.333 suara. Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 221.

[26] Jumlah penduduk Jawa Timur adalah 35.148.579 jiwa, dengan pembagian jumlah penduduk laki-laki;17.249.198, perempuan;17.899.381, sementara luas wilayahnya adalah 157.130, 15 Km2. Sementara dari sisi agama, yang beragama Islam, 96, 3 %;Kristen, 1,6 %;Katholik, 1 %;Buddha, 0,4 % dan Hindu, 0, 6 %. Lihat *www.depdagri.go.id*. (data diakses tanggal 22 Pebruari 2009). Dari sisi pemerintahan, Jawa Timur dibagi ke dalam 29 Kabupaten dan 9 Kota, 657 Kecamatan dan 8484 desa. Lihat *www. Jatimprov.go.id.* (data diakses 22 Pebruari 2009).

[27] Lihat "Pengantar dari Editor" dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-nilai Positif* (Jember:Kompyawisda, 2008), iv.

Ragam budaya yang berkembang di Jawa Timur ini sangat terkait dengan model dan karakteristik para elite NU yang mendiami kawasan tersebut. Elite NU tidak saja berkonsentrasi pada satu kawasan budaya, melainkan menyebar ke berbagai kawasan di Jawa Timur. Mengikuti jalan pikiran Gabriel A. Almond dan Sydney Verba bahwa budaya yang berkembang dalam satu daerah sangat memungkinkan memiliki kaitan dengan cara pandang masyarakat terhadap politik, demokrasi bahkan figur tokoh politik.[28] Pandangan Almond dan Verba akan sampai kepada apa yang disebut dengan budaya politik, yakni orientasi psikologis terhadap objek sosial, dalam hal ini sistem politik. Sikap positif dan negatif seseorang terhadap sistem politik tergantung dari corak orientasi budaya politik yang dimilikinya.[29] Perkembangan budaya politik suatu masyarakat terjadi karena akibat kompleksitas nilai yang ada dalam masyarakat itu sendiri. Dengan demikian, kehidupan masyarakat dipenuhi oleh interaksi antar orientasi dan antar nilai yang memungkinkan timbulnya kontak-kontak di antara budaya politik suatu kelompok atau golongan yang mungkin lebih tepat disebut "subkultur politik", yang merupakan proses terjadinya pengembangan budaya bangsa.[30]

Berdasar pandangan di atas, beberapa persoalan yang akan dipecahkan terkait dengan hubungan subkultur dan partisipasi politik; benarkah budaya politik elite NU terjadi karena adanya perbedaan geokultur dan geopolitik? Bagaimana interaksi budaya lokal dengan realitas politik terjadi, dan memberikan implikasi terhadap partisipasi politik elite NU? Seperti apa perbedaan-perbedaan budaya politik elite NU di masing-masing subkultur, dan seperti apa pula pola hubungan elite NU dalam memperebutkan ruang politik?

Meskipun di Jawa Timur terdapat sepuluh subkultur, namun hanya dibatasi pada lima subkultur yang menjadi titik perhatian penelitian ini. Subkultur tersebut adalah Mataraman, Pesisir, Arek, Madura Pulau dan Pendalungan. Pemilihan terhadap kelima subkultur tersebut didasari atas pertimbangan karena konsentrasi elite NU berada di lima kawasan tersebut.

B. Fokus Penelitian

Fokus penelitian ini diarahkan untuk menjawab tiga persoalan besar, yakni;(1) Bagaimana partisipasi politik elite NU Jawa Timur dalam memperebutkan ruang pasca Orde Baru; (2) Bagaimana implikasi budaya politik subkultur Jawa Timur terhadap pola partisipasi politik elite NU, dan (3) Dalam bentuk apa partisipasi politik elite NU

---

[28] Gabriel A. Almond dan Sydney Verba, *Budaya Politik:Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara*, ter. (Jakarta:Bumi Aksara, 1990), 13.
[29] Ibid.
[30] Lihat Nazarudin Syamsudin, "Aspek-aspek Budaya Politik Indonesia", dalam Alfian dan Nazarudin Syamsuddin (ed.), *Profil Budaya Politik Indonesia* (Jakarta:Gramedia, 1991), 23.

Jawa Timur pasca Orde Baru, dan apa hubungan partisipasi politik tersebut dengan paham *ahl al sunnah wa al jama*>*'ah*.

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penelitian ini adalah :

1. Mendiskripsikan pola partisipasi politik elite NU Jawa Timur dalam memperebutkan ruang pasca Orde Baru
2. Menganalisis implikasi budaya politik subkultur Jawa Timur terhadap pola partisipasi politik elite NU
3. Menganalisis pola partisipasi politik elite NU pasca Orde Baru, serta hubungan partisipasi politik tersebut dengan ideologi *ahl al sunnah wa al jama*>*'ah*.

D. Manfaat Penelitian

a. **Manfaat Teoretis**

Studi ini memiliki kekuatan teoretis yang sangat berguna, terutama dalam menyumbangkan fakta yang lebih rinci, dalam rangka memberikan koreksi dan memperkuat terhadap penelitian terdahulu. Hal ini akan memberikan pandangan yang lebih akurat untuk mengukuhkan teori di masa depan. Manfaat yang diharapkan dalam penelitian ini adalah :

a.1. *Aspek pendekatan*. Penelitian ini berusaha untuk memberikan alternatif dalam penelitian ilmu-ilmu keislaman (*Islamic Studies*) dan ilmu-ilmu sosial (*Social Studies*), yakni memandang suatu masalah disebabkan oleh interpenetrasi antara komunitas masyarakat. Interpenetrasi itu melalui perantaraan pemaknaan atau pemikiran terhadap kehidupan sosial-politik sebelumnya.

a.2. *Penyempurnaan*. Penelitian ini juga dapat digunakan untuk menyempurnakan dan melanjutkan hasil studi atau pemikiran teoretik terdahulu, terutama yang berkaitan dengan bentuk arah perubahan hubungan elite NU dan partai politik. Penyempurnaan ditujukan kepada penelitian Hiroko Horikoshi (1987), Martin van Bruinessen (1994), Greg Fealy (2000), Endang Turmudi (2004). Dengan memetakan elite NU berdasarkan kajian sosiologis dan antropologis, diharapkan hasil penelitian ini akan memberikan perspektif baru dalam studi partisisipasi politik elile NU.

b. **Manfaat Praktis.**

Studi ini, diharapkan menghasilkan sejumlah fakta yang dipandang dapat memperkuat hasil studi atau pandangan teoretik terdahulu, terutama yang berkaitan dengan proposisi terhadap perubahan hubungan NU dan partai politik pasca Orde Baru.

E. Beberapa Penelitian Terdahulu dan Kontribusi Penelitian Terhadap Ilmu Pengetahuan.

Nahdlatul Ulama' adalah gejala yang unik, bukan hanya di Indonesia tapi juga di seluruh dunia muslim.[31] NU adalah organisasi ulama' tradisionalis yang jumlah anggotanya besar, organisasi non-pemerintah paling besar yang masih bertahan dan mengakar di kalangan bawah. NU mewakili paling tidak 40 juta muslim yang meski tidak selalu terdaftar sebagai anggota resmi—tetapi merasa terikat kepadanya melalui ikatan-ikatan kesetiaan primordial. Di sebuah negeri yang dilanda kecenderungan kuat ke arah pemusatan (sentralisasi), NU merupakan organisasi paling signifikan yang tidak tersentralisasi. Para pengkritiknya mengkaitkan desentralisasi yang luar biasa ini dengan ketidakefektifan pengurus pusatnya, sementara warga NU sendiri lebih suka menghubungkannya dengan rasa kemandirian sangat tinggi yang dimiliki para kiai lokal yang menjadi penyangga moral NU.

Sejalan dengan tradisi politik *sunni*, [32] NU dalam perjalanan sejarahnya di masa lalu biasanya bersikap akomodatif terhadap pemerintah, dan pemimpinnya sering dituduh sebagai orang-orang oportunis. Namun selama tahun 1970-an, ketika kebijakan Orde Baru secara bertahap berjalan menurut arahnya sendiri, NU menjelma menjadi pengkritik yang terus terang dan konsisten terhadap kebijakan tersebut. Suara-suara protes terhadap ketetapan pemerintah yang tidak populer sering terdengar di DPR. (Pengkritik yang lebih radikal tentu saja tidak dapat ambil bagian dalam politik parlemen sejak tahap awal). Dua kali utusan NU melanggar politik konstitusional yang dijunjung tinggi dengan melakukan *walk-out* dari DPR. Tindakan tersebut tidak hanya dalam bentuk protes terhadap undang-undang yang sedang disidangkan pada saat itu (salah satu berkaitan dengan indoktrinasi ideologi resmi, Pancasila) tetapi juga menentang landasan pokok politik Orde Baru.[33]

Penolakan NU inilah yang mendorong pemerintah pada awal 1980-an menuntut adanya kesepakatan ideologis yang lebih jauh lagi dan mewajibkan semua organisasi kemasyarakatan dan partai politik menerima Pancasila sebagai asas tunggal. Kali ini berlawanan dengan yang diduga orang, NU menuruti tuntutan tersebut,

---

[31] van Bruinessen, *NU Tradisi*, 3.
[32] NU selalu menggunakan argumen-argumen fikih dan ushul fikih dalam membangun hubungan/komunikasi dengan Negara/kelompok lain. Lihat Abdul Chalik, "NU dan Tradisi Politik Sunni", Jurnal Paramedia, edisi 3 Vol. 5 (2001), 23-30.
[33] Andree-Feillard, *NU Vis a Vis Negara*, ter. Lesmana. (Yogyakarta:LkiS, 1999), 109.

bahkan melakukannya mendahului semua organisasi besar lainnya. Begitu pula masalah kembali ke *Khittah* 1926.[34]

Dapat dimengerti bahwa kasus-kasus seperti ditulis di atas tidak mendapat dukungan secara bulat dan merupakan bagian dari dinamika perjalanan NU. Mereka banyak mendapat kritik, baik dari kalangan orang dalam maupun luar organisasi. NU sudah terlibat dalam politik praktis sejak kemerdekaan dan telah banyak melahirkan politisi profesional. Banyak kalangan yang keberatan dengan alasan bahwa prubahan ini akan merugikan kepentingan politik umat Islam, di samping banyak kiai sudah sangat tergantung kepada patronase yang diperoleh melalui jalur politik.

Namun perubahan tiba-tiba sikap akomodatif dan penurut kepada pemerintah ini mungkin mengejutkan, berjalan dengan penolakan yang jauh lebih kecil di dalam tubuh NU. Banyak kalangan NU tidak suka apabila konfrontasi dengan pemerintah. Para penguasaha yang berfiliasi dengan NU dan para kiai segera menemukan betapa kehidupan menjadi lebih baik dan mudah ketika para penguasa sipil dan militer tidak lagi mencurigai organisasi mereka. Perubahan sikap tersebut sempat menimbulkan rasa tidak percaya di kalangan orang luar, tetapi tidak berlangsung lama, karena organisasi lain akhirnya mengikuti juga.

Hubungan NU dan politik dalam sejarah bangsa ibarat setali tiga uang, di mana ada urusan politik di sana ada NU.[35] Terdapat tiga komponen penting yang tidak dipisahkan dalam bingkai NU yakni kiai, pesantren dan partai politik. Dalam membicarakan tentang perilaku politik NU, ketiga komponen tersebut sangat menentukan gerak langkah dan perilaku NU.

Penelitian tentang NU biasanya sekaligus mengkaji tentang pesantren dan kiai. Pesantren adalah institusi di mana NU lahir, tumbuh, berkembang dan tradisi-tradisi NU dipelajari dan diawetkan. Sementara aktor yang berada di balik NU dan pesantren adalah kiai. Karenanya hampir semua kajian-kajian tentang NU selalu mengikutsertakan kajian tentang pesantren dan kiai. Setiap kajian tentang NU dan Islam tradisional di Indonesia, terutama di Jawa, harus mempertimbangkan peran pesantren dan kiai yang memimpinnya.[36] Artinya, bahwa kajian tersebut tidak bisa komprehensif tanpa melibatkan peran pesantren dan kiai sebagai subjek meteriil penelitian. Pesantren adalah lembaga keagamaan yang memberikan pendidikan dan pengajaran serta mengembangkan dan menyebarkan agama Islam. Pondok pesantren yang berasal dari kata pondok dan pesantren lebih mirip dengan pemondokan dalam lingkungan padepokan, yaitu perumahan sederhana yang dipetak-petak dalam bentuk

---

[34] Ibid. 258-260.

[35] Demikian gambaran pengamat asing tentang NU. Lihat Andree Feillard, "Nahdlatul Ulama' dan Negara;Fleksibelitas, Legitimasi dan Pembaharuan" dalam Elyasa KH. Darwis (ed.), *Gus Dur dan Masyarakat Sipil*, ter. (Yogyakarta:LKiS, 1994), 2.

[36] Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama;Sejarah NU 1952-1967* ter. Farid Wajidi dan MA Bakhtar (Yogyakarta:LKiS, 2007), 22.

kamar yang merupakan asrama bagi santri.[37] Dalam sistem pesantren terdapat tiga unsur yang saling terkait;*pertama* adalah kiai, faktor utama yang olehnya sistem pesantren dibangun. *Kedua*, adalah santri, yakni para murid yang belajar pengetahuan ke-Islaman dari kiai. Unsur kedua ini juga sangat penting, karena tanpa santri kiai seperti raja tanpa rakyat. Santri adalah sumber daya manusia yang tidak saja mendukung keberadaan pesantren, tetapi juga menopang pengaruh kiai di masyarakat. Sedangkan unsur *ketiga*, adalah pondok, sebuah sistem asrama yang disediakan kiai untuk para muridnya.[38] Dengan demikian pesantren merupakan kompleks perumahan yang meliputi rumah kiai dan keluarganya, beberapa pondok, ruang belajar dan termasuk Masjid.

Tokoh sentral di sebuah pesantren adalah kiai.[39] Perannya bersisi banyak. Ia adalah cendekiawan, guru sekaligus pembimbing spiritual. Seringkali dia bertindak sebagai penjaga iman, penghibur dan sekaligus pendekar. Menurut teori, otoritas kiai diperoleh terutama dari pengetahuan agamanya dalam bidang fikih, tauhid dan bahasa Arab.[40] Dalam pesantren otoritas kiai bersifat mutlak. Tunduk pada perintah kiai merupakan kewajiban utama dalam budaya pesantren. Hal ini diperkuat dengan kepercayaan bahwa sang kiai sebagai orang suci, dapat memberikan berkah bagi pengikutnya.

Dalam hubungan sosial NU, kiai adalah lambang tertinggi. Dalam tradisi NU tidak ada institusi yang melampaui otoritas kiai meskipun secara struktural berada di luar jalur formal. Syuriah sebagai lembaga pemegang otoritas hukum dan moral dalam struktur NU pada umumnya dipimpim oleh kiai atau mereka yang memiliki *level* akademik dan moral setingkat kiai.

Kiai NU pada umumnya adalah pimpinan pondok pesantren, sebuah lembaga pendidikan yang identik dengan basis massa NU. Ketaatan total pada kiai merupakan tradisi yang terus dijaga dalam pesantren karena cerminan sikap santri. Dalam kitab-kitab tasawwuf yang dipelajari di pesantren, kiai diposisikan sebagai *mursyid* dalam insitusi tarekat yang harus dipatuhi dan dijunjung tinggi oleh setiap murid. Pelanggaran terhadap perintah kiai merupakan bagian dari dosa yang berakibat pada tidak manfaatnya dan/atau lepasnya ilmu yang sudah dimiliki. Kitab-kitab yang dibaca (pada umumnya wajib diikuti oleh semua santri) di pesantren adalah kitab-kitab fikih dan tasawwuf/akhlak seperti *Ta'li>m Al-Muta'a>lim, Bida>yah al-Hida>yah, Sullam al Taufi>q* dan *Kifa>yah al Akhya>r*. Dalam kitab tersebut diajarkan bagaimana seharusnya murid/santri bersikap, bertutur dan memegang teguh perintah kiai.

---

[37] Ridwan Natsir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal;Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2005), 80.
[38]Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, ter. Supriyanto Abdi. (Yogyakarta:LKiS, 2004), 35.
[39] Hampir dipastikan bahwa pemimpin pesantren adalah kiai. Meskipun seorang kiai semestinya ahli dalam ilmu agama Islam, terdapat banyak kiai yang pengetahuan tentang ilmu agama Islam kurang memadai dan hanya mengandalkan kharisma pribadi., garis keturunan atau angapan bahwa ia memiliki kekuatan spritual untuk mendapatkan otoritas.
[40] Fealy, *Ijtihad Politik Ulama'*, 23.

Kajian tentang NU, sebagaimana diakui Gus Dur[41] baru semarak belakangan ini, khususnya setelah NU kembali ke Khittah 1926 tahun 1984. Sebelumnya NU hampir luput dari amatan akademisi baik dalam dan luar negeri, termasuk Clifford Geertz yang melakukan penelitian di Jawa sekitar 1950-1960-an hanya sedikit menyebut tentang NU.[42] Demikian pula para ilmuwan Indonesia pada periode awal masih sedikit yang menyebut NU, sebagaimana Deliar Noer yang menyebut NU sebagai penghambat pembaharuan.[43]

Kajian tentang NU pada umumnya dibagi ke dalam empat fase; fase *pertama*, dimulai masa pendirian (yang dimulai dari komite Hijaz) sampai dengan keputusan NU untuk terlibat dalam politik praktis tahun 1955. Pada fase ini banyak dibahas bagaimana keterlibatan NU dalam pendirian NKRI dan falsafah Pancasila. Fase *kedua*, adalah fase 1955-1971 yakni keterlibatan NU dalam percaturan politik nasional baik di tingkat eksekutif, legislatif dan yudikatif. Fase *ketiga*, adalah masa fusi partai. Pada fase ini NU melebur dengan PPP sebagai kontestan Pemilu. Fase *keempat*, di atas tahun 1984 setelah NU menyatakan keluar dari partai politik (PPP) dan menfokuskan pada perjuangan model awal pendiriannya yakni bidang sosial, pendidikan dan dakwah. Pada fase-fase terakhir, khususnya setelah Orde Reformasi tahun 1998 masih sedikit para peneliti mengkaji NU secara menyeluruh khususnya setelah kelahiran PKB yang didirikan oleh tokoh-tokoh NU.

Penelitian tentang NU khususnya pada fase ketiga lebih banyak difokuskan pada hubungan NU dengan negara, sikap politik NU, dan sikap Gus Dur sebagai *icon* dalam tubuh NU yang telah banyak memberikan pencerahan politik khususnya dalam memperkuat *civil society* dalam tubuh *jam'iyyah* dan jamaah NU. Penelitian komprehensif tentang model baru pola politik NU dilakukan oleh M. Ali Haidar/*Nahdlatul Ulama' dan Islam di Indonesia; Pendekatan Fikih Dalam Politik*/1994. Dalam penelitian ini penulis menemukan beberapa ciri khas politik NU yakni dengan menggunakan pendekatan fikih dan ushul fikih dalam merespon dan menyikapi persoalann politik didasarkan pada pertimbangan kemaslahatan (*al-maslahah*). Penerimaan NU terhadap NKRI dan Pancasila sebagai asas tunggal didasarkan pada kaidah, "mendahulukan menghindari bahaya daripada melaksanakan kemaslahatan yang mengandung resiko besar", "memilih resiko yang lebih kecil adalah lebih baik daripada membuat keputusan besar dengan resiko besar". Tertib sosial-negara merupakan tujuan akhir NU.

Sementara Martin van Bruinessen dalam "*Traditionalist Muslims in modernizing world;The Nahdlatul Ulama' and Indonesia's New Order politics, fictional conflict and the search for new discourse*" tahun 1994 meneliti tentang beberapa pola hubungan NU dengan negara sejak kemerdekaan sampai muktamar 1989. Dalam penelitian ini

---

[41] Abdurrahman Wahid, "Pengantar" dalam Greg fealy, Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan NU-Negara*, ter. A. Suaedy et.al. (Yogyakarta:LKiS, 1997), viii.
[42] Masdar F. Mas'udi, "pengantar" dalam Shonhadji Sholeh, *Arus Baru NU* (Surabaya:JP Books, 2004), iii.
[43] Ibid.

ditemukan beberapa kesimpulan; sikap tradisional NU dalam membangun hubungan dengan negara tidak *ajek* (selalu berubah-rubah). Sikap NU kadang aposisional, akomodatif, kooperatif dan kadang (agak) oportunis. Sebagai organisasi formal, PBNU tidak bisa memaksakan keputusaannya karena kuatnya pengaruh kiai di tingkat lokal**.** Pada tingkat pemikiran keagamaan, NU jauh lebih moderat dan progessif dibanding dengan Ormas yang mengklaim dirinya sebagai kelompok moderen.

Martin van Bruinessen juga meneliti tentang hubungan NU dan pemerintah setelah kembali ke jalur dakwah dan pendidikan. Dalam artikelnya "*Indonesia's Ulama' and Politics;Caught Between Legitimising Status Quo and Searching for Alternatives*";www.articlenahdlatul ulama'.google.co. disimpulkan bahwa hubungan Ulama'-Umara khususnya NU mengalami dilema, satu sisi harus menghadapi kemiskinan, korupsi, pengaruh kristenisasi, tapi sisi lain mereka tidak mampu berbuat. Maka muncul sikap kritis melalui lembaga-lembaga non struktural yang merupakan sikap politik *sunni*.

Penelitian yang sama, dilakukan oleh Andree Feillard tahun 1990-an sebagai desertai doktornya di Sarbone University Perancis. Dalam penelitiannya, terdapat beberapa temuan bahwa, NU memiliki peranan penting dalam mengintegrasikan Islam ke dalam Negara khususnya sebagai reaksi atas dominasi "reformis" dalam politik nasional. Sikap NU terhadap Negara menggunakan jalan tengah sesuai dengan tradisi *sunni*, menerima Pancasila untuk kemaslahatan ummat. NU tidak menginginkan Negara syariah tapi santri berintegrasi dengan Negara. Sikap politik NU berubah-ubah, kooperatif, akomodatif dan kadang bersikap oposan. Semua ini dipengaruhi oleh tradisi *sunni* dan sikap tegas terhadap Negara.

Sementara Kacung Marijan dalam *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khittah 1926* (1992) meneliti tentang efektifitas pelaksanaan kembali ke *Khittah* 1926. Dalam penelitian ini disimpulkan, bahwa setelah kembali ke *Khittah* 1926, secara formal tidak memiliki ikatan dengan partai politik manapun. Munculnya *khittah* 1926 berakibat pada pergeseran otoritas dari *Shuriah* ke *Tanfidiyah*. Peran *Tanfidiyah* lebih dominan dalam mengambil keputusan dibandingkan dengan syuriah, sementara secara struktural syuriah berada di atas *tanfidiyah*. **S**ikap NU suatu waktu bisa berubah karena NU tidak memiliki konsep yang jelas tentang aktivitasnya, disamping tingginya dinamika internal pengurusnya.

Sementara itu Greg Barton and Greg Fealy (ed.), dalam "*Nahdlatul Ulama';Traditional Islam and Modernity in Indonesia*" (1996), meneliti tentang perubahan NU dari waktu ke waktu khususnya setelah masuknya sarjana baru dalam kepengurusan. Dalam penelitian ini dikatakan, bahwa secara institusi NU masih dikategorikan sebagai lembaga tradisional karena lemahnya dalam membangun organisasi yang benar-benar menggunakan manajemen yang baik. Secara personal tokoh-tokoh NU yang bergerak dalam dunia pemikiran dikategorikan sebagai tipologi neo-modernis, karena sikap keterbukaan (*open mind*), toleran, pluralis, agak sosialis.

Penelitian pesantren dan kiai yang tidak kalah penting adalah penelitian Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (2004). Tulisan ini secara spesifik mengkaji keterlibatan kiai-kiai Jombang dalam kegiatan politik yang dibungkus dalam kegiatan pesantren, NU dan tarekat. Sebagaimana penelitian yang lain, meskipun fokus penelitiannya pada kai dan pesantren, Endang tidak bisa melepaskan kajian tentang NU di dalamnya.

Penelitian tentang NU yang utuh setelah era reformasi masih sangat jarang, demikian pula penelitian tentang NU, pesantren dan politik. Penelitian tentang NU, pesantren dan partai politik pada era reformasi dapat dikelompokkan ke dalam tiga varian. *Pertama*, penelitian tentang peran NU dalam politik (terutama hubungannya dengan PKB). Misalnya kajian Asep Saiful Hamdani[44] dan Ahmad Baso,[45] *Kedua* penelitian tentang peran politik santri dalam perpolitikan nasional. Kelompok yang kedua ini adalah Pramono U. Thantowi,[46] Masdar F. Mas'udi, dkk.,[47] Nur Khalik Ridwan,[48] Endang Turmudi,[49] dan Muhtarom,[50] Mujamil Qomar,[51] Achmad Patoni.[52] *Ketiga*, penelitian tentang partai politik yang berideologi Islam atau *platform*nya yang mendekati ideologi Islam. Kelompok yang ketiga ini adalah penelitian Zainal Abidin Amir,[53] Ali Said Damanik,[54] Syamsuddin,[55] dan Abdul Chalik.[56]

Penelitian ini difokuskan pada kajian tentang partisipasi politik elite NU pada era reformasi pasca Orde Baru yang ditandai dengan munculnya berbagai partai politik baik yang secara tegas mengatasnamakan partai Islam sebagai dasar perjuangannya maupun dasar ideologi yang lain. Penelitian ini, akan mengkaji secara mendasar bagaimana NU membangun hubungan dalam memperebutkan ruang politik, asumsi-asumsi teologis yang digunakan serta bagaimana NU berhubungan dengan partai politik, kemudian apakah hubungan tersebut berbeda dengan masa sebelum reformasi.

---

[44] Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik NU;Pergualatan Pemikiran Politik Radikal-Akomodatif* (Jakarta:LP3ES, 2004).
[45] Ahmad Baso, *NU Studies* (Yogyakarta:LkiS, 2006).
[46] Pramono U. Thantowi, *Kebangkitan Politik Kaum Santri* (Jakarta:PSAP, 2005).
[47] Masdar F. Mas'udi, *Pergulatan Pesantren dan Demokratisasi* (Yogyakarta:P3M & LkiS, 2000).
[48]Nur Khalik Ridwan, *Santri Baru;Pemetaan, Wacana, Wacana dan Ideologi* (Yogyakarta:Gerigi Pustaka, 2004).
[49] Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan* (Yogyakarta:LkiS, 2003).
[50] Muhtarom, *Reproduksi Ulama di Era Globalisasi;Resistensi Tradisional Islam* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2005).
[51]Mujamil Qomar, *Pesantren;Dari Transisi Metodologi hingga Demokratisasi Institusi* (Jakarta:Erlangga, 2005).
[52] Achmad Patoni, *Peran Pesantren Kiai dalam Politik* (Yogyakarta:Pustaka Relajar, 2007).
[53] Zainal Abidin Amir, *Peta Islam Politik Pasca Soeharto* (Jakarta:LP3ES, 2003)
[54] Ali Said Damanik, *Fenomena Partai Keadilan;Transformasi 20 Tahun Gerakan Tarbiyah di Indonesia* (Jakarta:Teraju, 2002).
[55] Syamsudin, *Islam Yes, PartaiIslam No:Sejarah Partai-Partai Islam di Indonesia* (Yogya:Pustaka Pelajar dan LIPI, 2006).
[56] Abdul Chalik, *Imagined Political Communities;NU, Pesantren dan Partai Politik di Desa Sulek Kabupaten Bondodowo* (Surabaya:Lemlit, 2007).

Penelitian ini juga, diharapkan sebagai studi lanjutan atas penelitian terdahulu yang menempatkan kiai atau elite politik NU sebagai entitas penting dalam persoalan politik, atau teori yang menyebutkan bahwa politik elite NU memiliki kecendrungan pragmatis, dan (bahkan) oportunistik karena selalu ingin mecari ”aman” di tengah kemelut antagonisme politik. Karena penelitian ini mengambil area Jawa Timur yang dibagi menjadi lima subkultur, maka hasil yang diharapkan dapat membaca realitas elite NU lebih proporsional, dengan tidak menggeneralisir antar satu daerah (kawasan) yang menjadi budaya setempat dengan kawasan lain.

F. Sistematika Pembahasan

Bab I : Pada bagian awal pembahasan dimulai dari gambaran fenomena terakhir NU dan pesantren di Indonesia. Dilanjutkan dengan *statement* permasalahan, tujuan dan manfaat penelitian.

Bab II:Secara umum akan menggambarkan tentang kajian literatur NU, penggunaan teori-teori sosial untuk mengkaji peran dan partisipasi politik elite NU pasca Orde Baru.

Bab III:akan mengurai penggunaan metode penelitian yang meliputi teknik penggalian data, langkah-langkah penelitian, lokasi penelitian, model analisis data dan posisi peneliti dalam penelitian ini.

Bab IV akan memaparkan sejarah munculnya elite di Jawa dan Jawa Timur. Pada bagian ini akan menjelaskan tentang tipologi dan realitas sosial-budaya di lima kawasan Jawa Timur.

Bab V akan dipaparkan tentang kehidupan politik dalam tlatah Jawa Timur yang heterogen. Pada bagian ini juga akan digambarkan tentang posisi NU dan Islam, hubungan NU dan politik, posisi pesantren dan keterkaitannya dengan NU dan partai politik, serta munculnya ketegangan, kontroversi dan konflik masing-masing varian. Data dan analisis disampaikan secara bersamaan.

Pada Bab VI akan diuraikan tentang pengaruh budaya dan hibridasi budaya terhadap partisipasi politik elite NU Jawa Timur.

Pada Bab VII penutup, kesimpulan dan keterbatasan studi..

BAB II

AGAMA DAN PARTISIPASI POLITIK DALAM BINGKAI NAHDLATUL ULAMA

A. Partisipasi Politik dalam Perspektif

Pada bab ini akan dijelaskan tentang partisipasi politik baik dalam tinjauan Islam maupun pemikiran ilmuwan Barat moderen sebagai pintu masuk dalam mengkaji partisipasi politik elite NU. Pada bagian ini juga akan diuraikan tentang pijakan teori sosial dan paradigma politik yang dianut oleh jamiyyah, baik paham *Ahl al sunnah wa al jamaah* maupun pendekatan fikih dalam politik sebagaimana lazim dipakai oleh tokoh-tokoh NU dalam melihat dan mempersepsikan politik di Indonesia.

1. Manusia dan Politik

Manusia dan politik dalam hubungan sosial masyarakat selalu terkait. Politik dan masyarakat atau sebaliknya adalah dua sisi mata uang;kendati saling beda titik tekannya namun tak mungkin terpisahkan dalam realitas sosialnya, baik untuk jangka pendek maupun jangka panjang, baik pada lingkup individu maupun kelompok.

Manusia mempunyai naluri hidup berkawan dan hidup bersama dengan orang lain secara gotong royong. Setiap manusia mempunyai kebutuhan fisik dan mental yang sukar dipenuhinya seorang diri. Ia memerlukan makan, berkeluarga dan bergerak secara aman. Untuk memenuhi kepentingan dan kebutuhannya ia mengadakan hubungan dengan orang lain dengan jalan mengorganisir bermacam-macam kelompok dan asosiasi. [57] Kelompok yang paling pokok ialah keluarga, tetapi masih banyak asosiasi lain yang memenuhi bermacam-macam kebutuhan manusia.

Hubungan masyarakat dan politik salah satunya adalah aspek kekuasaan. Tugas ini menurut Plato harus diemban oleh negara dalam rangka memberikan kesejahteraan kepada rakyatnya.[58] Prasyarat adanya kekuasaan di tengah masyarakat yakni adanya kelompok yang menguasai pada satu pihak, dan adanya masyarakat yang dikuasai di pihak lain. Pendapat tersebut menggambarkan hubungan masyarakat dengan politik pada aspek kekuasaan. Pengertian di atas tidak semata merujuk pada masyarakat moderen, melainkan menunjukkan pula kepada masyarakat tradisional yang telah terjadi secara turun temurun sepanjang sejarah kehidupan manusia.

Hubungan masyarakat dan politik dilihat dari kegunaannya memiliki makna pengaturan. Menurut Magnis Suseno, hubungan itu memiliki dua sisi fundamental. *Pertama,* manusia adalah makhluk yang tahu dan mau. *Kedua,* manusia adalah makhluk yang selalu ingin mengambil tindakan. Dalam upaya pengaturan hasrat mau dan tahu

---

[57] Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2007), 33.
[58] Muhammad Azhar, *Filsafat Politik* (Jakarta:Rajagrafindo Persada, 1997), 13.

diperlukan suatu lembaga pengaturan dengan jenisnya yang bermacam-macam, salah satunya adalah negara.[59]

Negara sebagai asosiasi lahir karena memenuhi kebutuhan manusia akan pengaturan. Negara mempunyai tujuan untuk menyelenggarakan perlindungan serta penertiban, dan untuk untuk itu diberikan monopoli secara sah untuk menjalankannya. Menurut Plato, negara merupakan sesuatu yang melambangkan keadaan di alam semesta yang memiliki keteraturan dan keseimbangan. Negara dianalogkan dengan manusia yang memiliki tiga kemampuan, yakni;kehendak, akal pikiran dan perasaan, yang ketiganya disamakan dengan tiga struktur sosial masyarakat, yakni;filosof, ksatria dan prajurit.[60]

Dalam menjalankan tugasnya, negara merupakan organ dari seluruh masyarakat, dan karena itu harus ditaati oleh semua penduduk dalam suatu wilayah.[61] Dengan adanya negara menunjukkan keterikatan seseorang pada perarturan-peraturan yang berlaku, peraturan-peraturan secara umum maupun secara khusus. Pada prinsipnya setiap anggota masyarakat tidak dapat melepaskan diri dari ikatan-ikatan peraturan yang diciptakan oleh negara.

Dalam Islam, pemikiran hubungan manusia dan politik digemakan oleh Abu> H}asan al-Mawardi> (994-1058 M), al-Ghaza>li> (1241-1333 M), Ibn Khaldu>n (1332-1406 M) dan Ibn Taymiyah (1262-1328 M). Menurut al-Mawardi>, hukum mendirikan negara adalah wajib karena dari negaralah aturan-aturan dapat ditetapkan. Sementara keberlangsungan kehidupan beragama memerlukan jaminan negara dan pemimpin.[62] Menurutnya, manusia adalah makhluk yang paling memerlukan bantuan pihak lain dibanding makhluk lain. Manusia diciptakan oleh Allah sebagai makhluk yang lemah, karenanya Allah membekali potensi intelektual kepada manusia yang akan menuntunnya berprilaku tertentu dan yang akan membimbing menuju kebahagiaan di dunia dan akhirat. Karenanya, negara merupakan hajat manusia untuk mencukupi kebutuhan bersama dan keahlian mereka bagaimana mengajari saling membantu dan menjalin ikatan satu sama lain.

Ibn Taymiyah menyatakan bahwa seluruh manusia di dunia, baik yang beragama samawi atau tidak beragama sekali pun, akan mematuhi pemimpin-pemimpin dalam hal yang berhubungan dengan kesejahteraan mereka. Manusia percaya perbuatan manusia senantiasa disertai konsekuensi moral dalam kehidupan. Karena alasan inilah dikatakan bahwa Allah menolong pemerintahan yang adil walaupun mereka kafir, dan tidak menolong pemerintahan yang sewenang-wenang walaupun mereka muslim.[63] Dalam konteks ini, Ibn Taymiyah menyatakan bahwa adanya negara merupakan suatu kewajiban dalam rangka memberikan perlindungan

[59]Franz Magnis Suseno, *Etika Politik:Prinsip-Prinsip Moral Dasar* (Jakarta:Gramedia, 1997), 20.
[60] Azhar, *Filsafat Politik*, 25-6.
[61] Robert A. Dahl, *Modern Political Analysis* (New Delhi:Prentice-Hall of India Limited, 1979), 47.
[62] Al-Mawardi>, *al-Ah}ka>m al-Sult}a>niyah* (Mesir:al-Malabi>, 1973), 4-5.
[63] Qomaruddin Khan, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah*, ter. Anas Mahyudin (Bandung:Pustaka, 1983), 59.

yang positif bagi manusia. Sedemikian pentingnya adanya negara bagi Ibn Taymiyah, sehingga ia menyatakan bahwa seorang raja adalah bayangan Allah di muka bumi.[64]

2. Partisipasi politik.

Partisipasi merupakan, "*the action or fact of partaking, having or forming a part of,*[65] " yakni tindakan yang mengarah kepada keterlibatan seseorang dalam proses kegiatan. Partisipasi bisa dalam bentuk positif (spontan) maupun negatif (manipulatif). Partisipasi manipulatif mengandung pengertian bahwa dalam partisipasi tidak merasa dipaksa untuk melakukan sesuatu, namun sesungguhnya partisipasi diarahkan untuk berperan serta oleh kekuatan di luar kendalinya. Partisipasi bentuk ini juga disebut sebagai *teleguided participation*. Sementara Migley menjelaskan partisipasi spontan sebagai, "*a voluntary and antonomous action on thet part of the people to organize and deal their problems unaided by government or other external agents*".[66] Menurut Migley, partisipasi adalah tindakan sukarela dari sebagian masyarakat untuk mengorganisasikan dan menyampaikan persoalannya tanpa terpengaruh oleh pemerintah atau kepentingan manapun.

Sementara, partisipasi politik dimaknai sebagai keterlibatan dalam proses pembuatan keputusan, pelaksanaan program, memperoleh kemanfataan, dan mengevaluasi program.[67] Sementara Miriam Budiarjo memaknai partisipasi politik adalah kegiatan seseorang atau kelompok orang untuk ikut serta secara aktif dalam kehidupan politik, yaitu dengan jalan memilih pimpinan negara, baik secara langsung atau tidak langsung, mempengaruhi kebijakan pemerintah *(public policy)*. Kegiatan ini mencakup memberikan suara dalam pemilihan umum, menghadiri rapat umum, menjadi anggota suatu partai atau kelompok kepentingan, mengadakan hubungan *(contacting)* dengan pejabat pemerintah atau anggota parlemen.[68] Sementara McClosky, sebagaimana dikutip Miriam menyebut partisipasi politik adalah kegiatan sukarela anggota masyarakat dengan cara mengambil bagian dalam proses pemilihan penguasa, baik secara langsung atau tidak langsung dalam proses pembentukan kebijakan umum.[69]

---

[64] Ibid. 62.
[65] Majid Rahmena, "Participation" dalam Wolfgang Sachs (ed.), *The Development Dictionary;a guide to knowledge as a power* (New Jersey:Zed Books, 1992), 116.
[66] James Midgley, "Introduction:sosial development, the state and participation", dalam James Midgley, et.al., *Community Participation, Sosial Development and State* (New York:Methuen, 186), 24.
[67] Suko Susilo, dkk. *Sosiologi Politik* (Surabaya:Yayasan Kampusina, 2003), 72

[68] Miriam Budiardjo, *Partisipasi dan Partai Politik*, 162.
[69] Ibid.

Huntington dan Nelson (1994) mendifinisikan partisipasi politik sebagai kegiatan warga negara pribadi *(privacy citizen)* yang bertujuan mempengaruhi pengambilan keputusan oleh pemerintah. Beberapa aspek dari definisi ini adalah;*pertama,* ia mencakup kegiatan-kegiatan bukan sikap. *Kedua,* yang diperhatikan adalah kegiatan politik warga negara secara pribadi, atau perorangan dalam peranan mereka sebagai warga negara. *Ketiga,* yang menjadi pokok perhatian adalah kegiatan yang dimaksud untuk mempengaruhi pengambilan keputusan pemerintah. Kegiatan yang demikian difokuskan terhadap pejabat umum atau mereka yang pada umumnya diakui mempunyai wewenang untuk mengambil keputusan yang final mengenai pengalokasian nilai-nilai secara otoritatif di masyarakat. *Keempat,* mencakup semua kegiatan yang dimaksudkan untuk mempengaruhi pemerintah, tidak terkecuali apakah kegiatan tersebut memiliki efek atau tidak. *Kelima,* mencakup tidak hanya kegiatan yang oleh pelakunya sendiri dimaksudkan untuk mempengaruhi kengambilan keputusan pemerintah.[70]

Relevan dengan yang di atas, Surbakti (1999), menjelaskan “rambu-rambu” partisipasi politik, yaitu : *Pertama,* partisipasi politik yang dimaksud berupa kegiatan atau prilaku luar individu warga negara biasa yang dapat diamati, bukan prilaku dalam bentuk sikap atau orientasi. Hal ini perlu ditegaskan karena sikap dan orientasi individu tidak selalu termanifestasikan dalam prilakunya.

Kedua, kegiatan itu diarahkan untuk mempengaruhi pemerintah selaku pembuat dan pelaksana keputusan politik. Termasuk ke dalam pengertian ini adalah kegiatan mengajukan alternatif kebijakan umum, alternatif pembuat dan pelaksana keputusan politik, dan kegiatan mendukung atau menentang keputusan politik yang dibuat pemerintah.

Ketiga, kegiatan yang berhasil (efektif) maupun yang gagal mempengaruhi pemerintah termasuk dalam konsep partisipasi politik. *Keempat,* kegiatan mempengaruhi pemerintah dapat dilakukan secara langsung atau tidak langsung. Kegiatan langsung berarti individu mempengaruhi pemerintah tanpa melalui perantara, sedangkan secara tidak langsung berarti mempengaruhi pemerintah melalui pihak lain yang dianggap dapat meyakinkan pemerintah. Keduanya termasuk dalam katagori partisipasi politik.

Kelima, kegiatan mempengaruhi pemerintah dapat dilakukan melalui prosedur yang wajar (konvensional) dan tidak dalam bentuk kekerasan (*nonviolence*), seperti ikut memilih dalam pemilihan umum, mengajukan petisi, melakukan kontak tatap muka, maupun dengan cara kekerasan, demontrasi, huru hara, pembangkangan sipil, serangan senjata dan gerakan-gerakan politik seperti kudeta dan revolusi.[71]

---

[70] Budi Suryadi, *Sosiologi Politik;Sejarah, Definisi dan Perkembangan Konsep* (Yogyakarta:Ircisod, 2007), 130.
[71] Ibid. 131.

Partisipasi politik merupakan kelanjutan dari aktifitas sosialisasi politik. Sosialisasi politik adalah adalah proses bagaimana memperkenalkan sistem politik pada seseorang dan bagaimana orang tersebut menentukan tanggapan serta reaksi-rekasinya terhadap gejala-gelaja politik.[72] Oleh karena itu, dalam beberapa hal partisipasi politik selalu berkaitan dengan sosialisasi politik. *Pertama*, ketiga konsep lain mengenai partisipasi, perekrutan dan komunikasi erat berkaitan dengan sosialisasi politik. Partisipasi dan perekrutan merupakan varibel dependen yang parsial dari sosialisasi dan komunikasi, karena keduanya menyajikan elemen dinamis dalam sosialisasi. *Kedua,* sosialisasi politik memperlihatkan interaksi dan interdependensi prilaku sosial dan prilaku politik.[73] Karena dua alasan itulah, setiap kajian partisipasi tidak luput memperbincangkan masalah sosialisasi.

Dari sudut sistem politik, partai politik dan kelompok kepentingan dapat dinyatakan sebagai agen-agen mobilisasi politik, yaitu suatu organisasi di mana anggota masyarakat dapat berpartisipasi dalam keadaan politik yang meliputi usaha mempertahankan gagasan posisi, situasi, orang atau kelompok-kelompok tertentu, lewat sistem politik yang bersangkutan.

Perbedaan dasar keduanya terletak pada sikap mereka. Kelompok kepentingan adalah organisasi yang berusaha memajukan, mempertahankan atau mewakili sikap-sikap yang terbatas atau khas. Partai politik berusaha untuk memajukan, mempertahankan atau mewakili spektrum yang lebih luas dari sikap.

3. Beberapa alasan partisipasi politik.

Sejarah partisipasi politik diawali oleh keinginan sekelompok orang untuk terlibat secara langsung dalam proses politik yang lebih luas yaitu negara. Di Eropa, di mana sistem pemerintahan feodal cukup lama berkuasa, partisipasi politik hanya dibatasi oleh kalangan tertentu, atau sekelompok kecil masyarakat yang terdiri dari orang kaya atau keturunan terpandang. Kecenderungan partisipasi yang lebih luas dalam politik bermula pada masa *Renaesance* dan Reformasi pada abad 15 sampai abad 17, dan puncaknya pada abad 19. Tetapi cara-cara bagaimana berbagai golongan masyarakat;pedagang, tukang, profesional, buruh kota, wiraswasta industri, petani desa dan sebagainya menuntut hak mereka untuk berpartisipasi yang lebih luas dalam pembuatan keputusan politik sangat berbeda di berbagai negara. Perbedaan-perbedaan itu dilatarbelakangi oleh sistem nilai yang dianut dan berkembang di masing-masing negara.[74]

---

[72] Michael Rush, Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik*, ter. Kartini Kartono (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2005), 25,
[73] Ibid.
[74] Gabriel A. Almond, "Sosilisasi, Kebudayaan dan Partisipasi Politik" dalam Mohtar Mas'oed, Colin MacAndrews, *Perbandingan Sistem Pol*itik (Yogyakarta:Gajahmada Unversity Press, 2006), 45.

Mengutip pandangan Myron Weiner, Almond mendiskripsikan paling tidak terdapat lima hal yang menyebabkan timbulnya gerakan ke arah partisipasi yang lebih luas dalam proses politik:

Pertama, faktor modernisasi. Munculnya komersialisasi pertanian, industrialisasi, urbanisasi yang meningkat, penyebaran kepandaian baca tulis, perbaikan pendidikan dan pengembangan media komunikasi massa telah mendorong keinginan masyarakat untuk berpartisipasi yang lebih luas dalam setiap proses politik. Ketika penduduk kota yang terdiri buruh, pedagang dan kaum profesional merasa bahwa mereka ternyata dapat mempengaruhi nasib mereka sendiri, mereka makin banyak menuntut untuk ikut dalam kekuasaan politik.

Kedua, perubahan struktur kelas sosial. Begitu terbentuk suatu kelas pekerja baru dan kelas menengah yang meluas yang berubah selama proses industrialisasi dan modernisasi, masalah siapa yang berhak berpartisipasi dalam pembuatan keputusan politik menjadi penting dan mengakibatkan perubahan dalam pola partisipasi politik.

Ketiga, pengaruh kaum intelektual dan komunikasi moderen. Kaum intelektual, sarjana, filosof, wartawan sering mengeluarkan ide-ide egalitarianisme dan nasionalisme kepada masyarakat umum untuk membangkitkan tuntutan akan partisipasi massa yang lebih luas dalam pembuatan keputusan politik. Sistem transportasi dan komunikasi moderen memudahkan dan mempercepat penyebaran ide-ide baru. Melalui kaum intelektual dan media komunikasi moderen, ide demokratisasi partisipasi menyebar ke bangsa-bangsa yang baru merdeka, jauh sebelum mereka mengembangkan modernisasi dan indutrialisasi.

Keempat, konflik di antara kelompok pemimpin politik. Dalam perebutan kekuasaan, strategi yang biasa digunakan oleh kelompok yang saling berhadapan adalah mencari dukungan rakyat. Munculnya anggapan bahwa dengan melibatkan massa sebagai perbuatan yang sah menimbulkan adanya tuntutan yang lebih luas terhadap peran massa. Karenanya, konflik politik yang melibatkan massa mempercepat proses partisipasi politik.

Kelima, keterlibatan pemerintah yang lebih luas dalam urusan sosial, ekonomi dan kebudayaan. Perluasan pemerintah di bidang kebijakan memberikan konsekuensi adanya tindakan yang lebih luas dalam partisipasi politik. Tanpa hak-hak sah atas partisipasi politik, individu tidak berdaya menghadapi dan dengan mudah dipengaruhi oleh pemerintah yang mungkin dapat merugikan kepentingannya. Maka dari itu, meluasnya ruang lingkup aktifitas pemerintah sering merangsang timbulnya tuntutan yang terorganisir akan kesempatan ikut serta dalam proses pembuatan keputusan politik.[75]

---

[75] Ibid. 45-6.

Sementara menurut Goulet seperti yang dikuti Sosilo, ada tiga alasan mengapa masyarakat berpartisipasi dalam politik. *Pertama*, partisipasi merupakan suatu alat guna memperoleh informasi mengenai kondisi, kebutuhan dan sikap masyarakat setempat, yang tanpa kehadirannya setiap program akan gagal. *Kedua*, masyarakat akan lebih mempercayai jika dilibatkan dalam proses persiapan dan perencanaan, karena mereka akan mengetahui seluk-beluk masalah yang dihadapi. *Ketiga*, adanya angagapan bahwa merupakan suatu hak demokrasi apabila masyarakat dilibatkan dalam setiap proses.[76]

Sementara menurut Cohen, terdapat beberapa alasan individu atau masyarakat berpartisipasi, yakni;alasan kehadiran, pembiaran, pilihan, takut pada resiko, komitmen moral, penerimaan terhadap keadaan secara fatalistik, keterpaduan, atau dalam bentuk ancaman, adanya ekspektasi keuntungan di masa depan, keinginan terlibat dalam jaringan hubungan sosial, membutuhkan terhadap budaya familiar, atau butuh penguatan terhadap budaya yang berlangsung.[77]

Partisipasi politik di negara yang menerapkan sistem politik demokrasi merupakan hak warga negara, akan tetapi dalam kenyataan prosentase warga negara yang berpartisipasi berbeda dari satu negara ke negara lain. Dengan kata lain, tidak semua warga negara ikut serta dalam proses politik. Faktor yang diperkirakan mempengaruhi tinggi rendahnya partisipasi politik seseorang karena kesadaran politik dan kepencayaan kepada pemerintah. Yang dimaksud dengan kesadaran politik ialah kesadaran akan hak dan kewajiban sebagai warga negara, hal ini menyangkut pengetahuan seseorang tentang lingkungan masyarakat dan politik, dan menyangkut minat dan pengetahuan seseorang terhadap lingkungan masyarakat dan politik tempat ia hidup.

Berdasarkan tinggi rendahnya kedua faktor tersebut, Paige [78] membagi partisipasi politik menjadi empat tipe. *Pertama,* apabila seseorang memiliki kesadaran politik dan kepercayaan kepada pemerintah yang tinggi maka partisipasi politik cenderung aktif. *Kedua*, sebaliknya kesadaran politik dan kepercayaan kepada pemerintah rendah maka partisipasi politik cenderung pasif. Tipe *ketiga,* berupa militan radikal, yakni kesadaran politik tinggi tetapi kepercayaan kepada pemerintah sangat rendah. Tipe *keempat*, apabila kesadaran politik sangat rendah tetapi kepercayaan kepada pemerintah tinggi maka partisipasi ini disebut tidak aktif (pasif).

Dari beberapa alasan munculnya modernisasi, faktor modernisasi merupakan aspek penting yang dapat mempengaruhi tinggi rendahnya partisipasi politik. Perkembangan modernisasi pada awalnya dimulai dari perkembangan ilmu pengetahuan, dari ilmu pengetahuan ini kemudian melahirkan berbagai cara baru

---

[76] Susio, dkk., *Sosiologi Politik*, 75.

[77] Percy S. Cohen, *Modern Sosial Theory* (London:Heinemann, 1969), 130.

[78] Lihat Susilo, dkk., *Sosiologi Politik*, 81.

masyarakat dalam mengatasi persoalan hidupnya, termasuk dengan melahirkan temuan-temuan di bidang sains baru dan teknologi. Penemuan sains dan teknologi akan berakibat pada percepatan perubahan pola pikir masyarakat.

4. Pola partisipasi politik.

Cohen dan Uphoff membedakan empat jenis partisipasi. *Pertama*, partisipasi dalam pengambilan keputusan. Partisipasi dalam pengambilan keputusan terutama berkaitan dengan penentuan alternatif tujuan dari rencana suatu pembangunan. Namun demikian dalam praktik biasanya lebih luas dari sekedar itu. Partisipasi dalam pengambilan keputusan ini sangat penting, karena masyarakat ikut menentukan arah dan orientasi pembangunan. Apabila masyarakat merasa dilibatkan dalam menentukan arah dan orientasi pembangunan maka mereka cenderung mempunyai rasa tanggung jawab untuk ikut melaksanakan dengan sebaik-baiknya, tetapi apabila masyarakat merasa tidak diikutsertakan, akan sulit meyakinkan masyarakat bahwa program itu sebenarnya untuk memenuhi kebutuhan masyarakat.

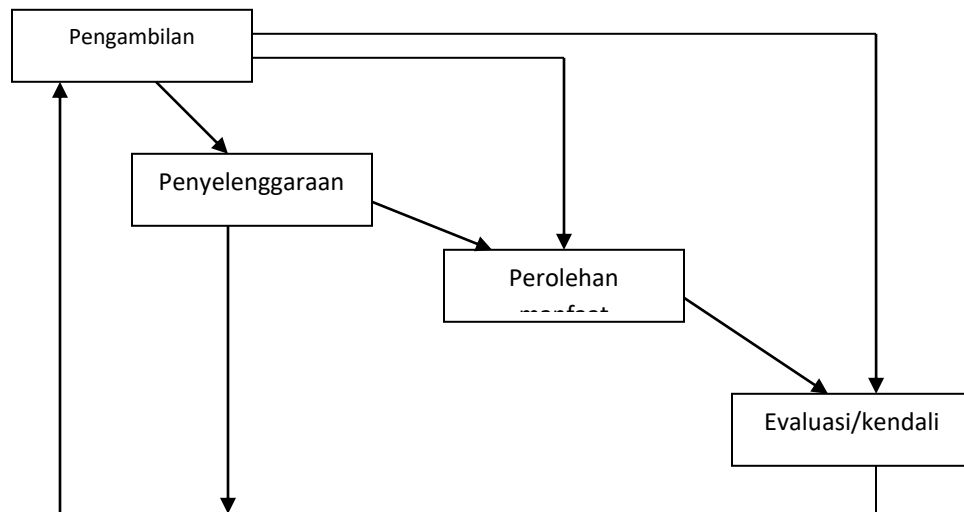
Kedua, partisipasi dalam pelaksanaan. Partisipasi masyarakat dalam pelaksanaan program merupakan kelanjutan dari rencana yang telah disepakati sebelumnya, baik yang berkaitan dengan perencanaan, pelaksanaan maupun tujuan. Di dalam tahap pelaksanaan program, dibutuhkan keterlibatan berbagai unsur, khususnya pemerintah sebagai fokus atau sumber utama pembangunan.

Ketiga, partisipasi dalam mengambil manfaat. Partisipasi ini tidak lepas dari kualitas maupun kuantitas hasil pelaksanaan program yang bisa dicapai. Dari segi kualitas, keberhasilan suatu program ditandai dengan adanya peningkatan *out put*, sedangkan dari sisi kuantitas dapat dilihat dari presentasi keberhasilan suatu program yang dilaksanakan itu.

Menurut Cohen, partisipasi dalam pengambilan manfaat dapat dibedakan menjadi empat, yaitu;manfaat materi dalam pendapatan, manfaat sosial seperti dalam hal kesehatan, pendidikan dan pelayanan masyarakat, keuntungan pribadi dalam suatu sistem, keuntungan politik maupun kontrol sosial. Sedangkan menurut Ndraha (1982), partisipasi manfaat meliputi;menerima setiap pembangunan (seolah) milik sendiri, menggunakan atau memanfaatkan setiap hasil program, mengusahakan (menjadikan sesuatu lapangan usaha, mengeksploitasikan,) dan memelihara scara rutin dan sistematis serta tidak membiarkan rusak.

Keempat, partisipasi dalam evaluasi. Partisipasi masyarakat dalam evaluasi berkaitan dengan pelaksanaan program secara menyeluruh. Partisipasi ini bertujuan

untuk mengetahui apakah pelaksanaan program telah sesuai dengan rencana yang ditetapkan atau ada penyimpangan. Dengan demikian, partisipasi ini lebih mengejewentahkan tindakan preventif sekaligus represif.[79]

Keempat hal itu dapat digambarkan dengan matriks sebagai berikut :

Terdapat beberapa alasan partisipasi rakyat dalam pembuatan keputusan politik menurut pandangan Cohen dan Uphoff sebagaimana yang tergambar dalam matriks di atas, yaitu; (1) rakyat adalah fokus sentral dan tujuan terakhir dalam pembuatan keputusan politik, maka partisipasi merupakan akibat logis dari dasar tersebut. (2) Partisipasi menimbulkan harga diri dan kemampuan pribadi untuk dapat turut serta dalam keputusan penting yang menyangkut masyarakat. (3) Partisipasi menciptakan suatu lingkungan umpan balik arus informasi tentang sikap, kebutuhan dan kondisi daerah yang tanpa keberadaannya akan tetap terungkap. (4) Keputusan politik dilaksanakan lebih baik dengan dimulai dari pemikiran ”dimana rakyat berada” dan ”apa yang mereka miliki”. (5) Partisipasi memperluas zone (kawasan) penerima keputusan politik, dan memperluas jangkauan pelayanan pemerintah kepada seluruh masyarakat. (6) Partisipasi akan menopang pembuatan keputusan politik. (7) Partisipasi menyediakan lingkungan yang kondusif baik bagi aktualisasi potensi manusia maupun pertumbuhan manusia. (8) Partisipasi merupakan cara efektif membangun kemampuan masyarakat untuk pengelolaan keputusan politik (9), Partisipasi dipandang sebagai pencerminan hak-hak demokratis individu untuk dilibatkan dalam pembuatan keputusan politik itu sendiri.[80]

---

[79] Ibid, 72-4.
[80] Ibid. 75.

Partisipasi politik dapat dikelompokkan menjadi dua, yaitu partisipasi aktif dan pasif. Partisipasi aktif adalah adalah mengajukan usul mengenai suatu kebijakan umum yang berbeda dengan kebijakan yang dibuat oleh pemerintah, mengajukan kritik dan perbaikan untuk meluruskan kebijakan, membayar pajak dan memilih pemimpin pemerintahan. Sebaliknya, partisipasi pasif berupa mentaati pemerintah, menerima dan melaksanakan setiap keputusan pemerintah.

Partisipasi politik juga dapat dikatagorikan berdasarkan jumlah pelaku yakni individu dan kolektif. Individu adalah perorangan, sedangkan kolektif adalah kegiatan warga negara secara serentak untuk mempengaruhi penguasa. Partisipasi kolektif dibedakan menjadi dua, yaitu partisipasi politik yang konvensional seperti kegiatan dalam kegiatan pemilihan umum, dan partisipasi kolektif yang nonkonvensional seperti pemogokan yang tidak sah, menguasai bangunan umum dan huru hara.

Selanjutnya partisipasi kolektif secara agresif dibedakan menjadi dua, yaitu aksi yang kuat dan lemah. Kegiatan politik dapat dikatagorikan kuat apabila memenuhi tiga kondisi berikut;bersifat anti rezim dalam arti melanggar peraturan mengenai partisipasi politik yang normal (melanggar hukum), mampu mengganggu fungsi pemerintahan, dan harus merupakan kegiatan kelompok yang dilakukan oleh nonelite.[81]

Seluruh partisipasi dapat dikelompokkkan menjadi dua, yaitu partisipasi konvensional dan nonkonvensional. Pemberian suara (memilih wakil rakyat atau presiden dalam Pemilu), diskusi politik, membayar pajak, mengajukan pendapat, kegiatan kampanye, mengajukan atau menentang calon pemimpin, membentuk dan bergabung dalam kelompok kepentingan, komunikasi individual dengan pejabat politik merupakan bentuk partisipasi secara konvensional. Sedangkan mengajukan petisi, berdemontrasi, konfrontasi, pembunuhan, pembangkangan sipil, serangan senjata, kudeta, revolusi, mogok, membuat huru hara termasuk partisipasi nonkonvensional.[82]

5. Partisipasi politik dalam Islam;tradisi dalam Sunni

Studi partisipasi politik dalam Islam dimulai dari perdebatan perlu tidaknya mendirikan negara sebagai konsekuensi alamiah bahwa manusia memerlukan perlindungan, kesejahteraan dan tempat untuk menuangkan gagasan dalam rangka memperbaiki hidupnya. Perdebatan di kalangan sarjana muslim mengemuka setelah melihat proses kesejarahan Islam dari Nabi hingga *khulafa>* *al-ra>shidin* yang sulit membedakan antara masalah keduniaan dan keakhiratan. Dari penglihatan itulah para sarjana muslim mengemukakan beberapa pendapat, yang kemudian pendapat tersebut menjadi referensi dalam teori politik Islam.

---

[81] Ibid., 80.
[82] Lihat, Almond, "Sosialisasi, Kebudayaan dan Partisipasi....", 47, Susilo, *Sosiologi Politik*, 79.

Perdebatan tentang teori politik Islam di kalangan umat mengemuka setelah tiga abad sepeninggal Nabi. Sementara dalam perdebatan sebelumnya, yang muncul hanya spekulasi atau perkiraan semata untuk menentukan kriteria pimpinan pemerintahan dengan segala aturan yang melingkupinya, baik pada masa *al khulafa>' al-ra>shid>in* maupun pada masa dinasti Amawiyah dan 'Abbasiyah. Di kalangan muslim sunni, teori politik mulai diperdebatkan secara mendalam ketika muncul ilmuwan muslim terkemuka di bidang ini yakni, al-Mawardi> (w.1031 M) dan al-Ghaza>li> (w.1111 M).

Menurut al-Mawardi>, pendirian pemerintahan (*ima>mah*) yang bertujuan untuk menjaga nilai-nilai agama dan dunia merupakan suatu kewajiban. Apabila masyarakat dipandang memiliki kemampuan untuk melaksanakan tugas-tugas sebagai imam, maka diwajibkan bagi mereka untuk mengangkat salah seorang dari mereka sebagai pemimpin.[83] Menurut al-Mawardi klasifikasi hukum menegakkan *ima>mah* masuk dalam katagori *fardu kifa>yah*, sebagaimana kewajiban dalam melaksanakan jihad dan mencari ilmu;jika salah seorang di antara kaum muslimin sudah melakukannya, maka kewajiban yang lain menjadi gugur.[84]

Selanjutnya, al-Mawardi> memberikan enam kriteria yang harus dipenuhi sebagai prasyarat seorang imam. *Pertama*, bersikap adil dalam menjalankan tugas kepemimpinanya. *Kedua*, memiliki bekal ilmu yang cukup sehingga mampu berijtihad baik dalam urusan pemerintahan maupun agama. *Ketiga*, sehat jasmani dan panca indera, serta tidak cacat tubuh. Hal ini bertujuan agar seorang pemimpin tidak mengalami hambatan dalam menjalankan tugas-tugas kepemimpinannya. *Keempat*, mempunyai keahlian di bidang politik, peperangan dan pemerintahan. Karena tugas pemimpin bukan sekedar di belakang meja, tetap juga menyelesaikan masalah yang terjadi di medan peperangan. *Kelima*, memiliki keberanian dan ketangkasan dalam menjaga territorial. *Keenam*, seorang imam berasal dari keturunan Quraysh.[85]

Syarat yang keenam, bahwa seorang imam harus berasal dari suku Quraysh didasarkan kepada suatu Hadi>th yang sangat populer di kalangan muslim, "*al-aimmah min quraysh*",[86] yang secara dlahir Hadi>th tersebut memberi batasan kepada suku Quraysh untuk menjadi pemimpin. Juga diperkuat Hadi>th lain yang artinya, "Masalah (kepemimpinan) ini tetap di tangah Quraysh, selama masih ada yang tersisa (di bumi) dua orang", juga Hadith, "Manusia selalu mengikuti suku Quraysh, baik dalam kebaikan maupun dalam kejahatan", dan juga ada Hadi>th, "Masalah (kepemimpinan) ini selalu berada di tangan suku Quraysh. Siapa saja yang menentang,

[83] al-Mawardi>, *al Ah}ka>m al-Sult}a>niyyah*, cet. ke-3 (Mis}r:Must}afa> al-Halabi>, 1973), 5.
[84] Ibid. 6.
[85] Ibid.
[86] Lihat Ibn Khaldu>n, *Muqaddimah* (Beirut:Da>r al-Kutub al-'Alamiah, 1993), 103. Hadi>th ini diriwayatkan oleh Ma>lik b. Anas yang oleh sebagian ulama' menganggap derajat Hadi>th tersebut sampai pada tingkat *mutawatir*. Tetapi ada juga yang mengatakan, bahwa hadi>th tersebut dikatagorikan lemah, seperti pendapat Bakir Ibn. Waha>b al-Jazuri>. Lihat Ibn Hajar al-Asqalani>, *Tahzib al-Tahzib* , Juz I (Beirut:Da>r al-S}adr, 1968), 496.

wajahnya ditampar oleh Allah, selama suku Quraysh melaksanakan ajaran agama Islam".[87]

Muhammad 'Ima>rah menyangsikan kalau, *"al-aimmah min quraysh"*, disebut dengan Hadi>th. Salah satu alasan 'Ima>rah adalah, bahwa pada masa 'Ali b. Abi> T}a>lib, kelompok Khawa>rij[88] mengangkat 'Abdulla>h b. Waha>b al-Ra>sidi> pada tanggal 10 Syawwal tahun 37 H sebagai *ami>r* (pemimpin). Padahal dia bukan dari suku Quraysh, melainkan dari suku Azad. Peristiwa pengangkatan pemimpin selain dari suku Quraysh merupakan yang pertama setelah Nabi Muhammad.[89] Menurut 'Ima>rah, secara logika, kalau benar *"al-aimmah min quraysh"* disebut Hadi>th, maka tidak mungkin golongan Khawa>rij akan mengangkat seseorang yang tidak sesuai dengan ketentuan Nabi, karena Khawa>rij dikenal sebagai golongan yang kokoh mempertahankan sunnah Nabi.[90]

Apabila merujuk pada Hadi>th tersebut memang mengisyaratkan adanya pembatasan kepemimpinan dalam Islam, yang seolah menggambarkan adanya diskriminasi terhadap masyarakat selain suku Quraysh. Rujukan al-Mawardi> adalah peristiwa politik pada masa awal pemerintahan Islam, dimana Nabi dan empat *al khulafa> al-ra>shidi>n* berasal dari suku Quraysh. Dalam konteks ini, Ibn Khaldu>n menyatakan bahwa jatuhnya pilihan kepemimpinan mereka karena suku Quraysh dikenal cerdas, pandai dan tekun, bukan karena faktor lain.[91] Dalam hal ini, kata "Quraysh" hanyalah simbol bukan pada struktur kelas dalam atau suku tertentu, karena siapa pun yang memiliki simbol-simbol sebagaimana simbol suku Quraysh, maka yang bersangkutan berhak juga dipilih menjadi pemimpin. Pandangan tersebut juga dikemukakan oleh Abu> Zahrah, bahwa penggunaan kata Quraysh hanya sebuah "petunjuk", bukan "kewajiban", atau hanya "pengutamaan" saja.[92]

---

[87] Muhammad Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam*, ter. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib (Jakarta:Logos, 1996) 23.

[88] Golongan Khawa>rij adalah golongan yang mengkafirkan 'Ali> dan Uthma>n, dan siapapun yang merestui atas terjadinya *tahki>m*. Lihat 'Abdul Qa>hir b. T}>a>hir b. Muh}ammad al-Baghda>di>, *al-Farq Bain al-Firaq* (Beiru>t:Darl al-Kutub al-'Alamiyah, tt), 50. *Tahkim* muncul pertama kali ketika terjadi peperangan antara tentara 'Ali> b. Abi> T}alib dan Mu'awiyah. Ketika merasa terdesak oleh tentara 'Ali>, Mu'awiyah merencanakan untuk mundur, kemudian terbantu oleh munculnya pemikiran untuk melakukan *tahki>m*. Tentara Mu'awiyah mengacung-acungkan al-Qur'an agar mereka ber*tahki>m* dengan al-Qur'an. Namun, 'Ali> tetap melanjutkan peperangan sampai ada yang kalah dan menang, maka keluarlah sekelompok orang dari pasukan 'Ali> agar ia menerima usulan *tahki>m*. Dengan terpaksa 'Ali> menerima usulan itu. Kedua belah pihak sepakat untuk mengangkat seseorang *hakam* dari kedua belah pihak. Mu'awiyah memilih 'Amr b. Ash, dan 'Ali> memilih Abu> Mu>sa> al-Ash'a>ri>. Upaya *tahki>m* berakhir dengan satu keputusan, yaitu menurunkan 'Ali> dari jabatan khalifah dengan mengukuhkan Mu'awiyah menjadi penggantinya. Meskipun merugikan 'Ali>, perbuatan *tahki>m* dianggap sebagai dosa besar. Kesalahan banyak ditimpakan lepada 'Ali>. Inilah asal mula munculnya golongan khawa>rij. Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 63-4.

[89] Muh}ammad al-'Ima>rah, *al-Isla>m wa Falsafah al-Hukm* (Cairo:Da>r al-Shurq, 1989), 101.

[90] Ibid.

[91] Ibn Khaldu>n, *Muqaddimah,* 244.

[92] Abu Zahrah, *Ailran Politik*, 90.

Tidak adanya keharusan seorang pemimpin dari suku Quraysh juga disampaikan oleh kalangan Khawa>rij. Menurut Khawa>rij, yang berhak menjadi khalifah bukan anggota suku Quraysh saja, tetapi siapa saja yang dianggap mampu asal beragama Islam, sekali pun ia hamba sahaya yang berasal dari Afrika.[93]

Dengan berbagai pemikiran tersebut, nampaknya syarat pemimpin harus berasal dari suku Quraysh tidak didasarkan pada sumber rujukan yang kuat. Pada satu sisi hal tersebut bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar kemanusiaan utamanya hak menjadi pemimpin bagi yang mampu, pada sisi lain dasar yang (semula) disebut Hadi>th, yakni *" al-aimmah min quraysh"* dengan sendirinya dilanggar oleh kelompok keagamaan yang dalam perjuangannya selalu menyebut dirinya pembela *al sunnah*. Atas dasar itu maka syarat pemimpin dari suku Quraysh tidak dapat dijadikan dasar dalam menentukan kriteria seorang pemimpin dalam Islam. Istilah Quraysh lebih tepat dipahami secara simbolik, yakni simbol masyarakat yang lebih maju, berpengetahuan luas, ahli dalam politik dan strategi militer.

Sementara itu, *jumhu>r* ulama' *sunni>*, sebagaimana dijelaskan oleh Abu> Zahrah, menetapkan empat kriteria utama seorang imam atau khalifah, yaitu;adil, musyawarah, bay'ah dan berasal dari suku Quraysh.[94]

Kriteria keadilan merupakan esensi persyaratan itu. Keadilan yang dituntut oleh seorang imam tertinggi mencakup semua bentuk keadilan. Ditinjau dari sisi pribadi imam sendiri, dia adalah orang yang adil terhadap dirinya, tidak memprioritaskan keluarganya, tidak mengangkat seseorang karena hawa nafsu, tidak mengutamakan orang yang disenangi dan tidak menyingkirkan orang yang dibenci.[95]

Keadilan seorang imam menuntut adanya orang yang pantas memegang jabatan tertentu, yaitu orang yang adil dan berwibawa. Keadilan seorang imam terlihat dalam memperlakukan musuhnya dengan bijaksana, dan dalam Islam, keadilan menuntut adanya perlakuan yang sama antara musuh dan kawan. Di bidang hukum Islam, juga dengan cara memperlakukan sama semua pihak, sampai seorang ahli mengatakan, jika seorang imam melakukan suatu pidana pembunuhan, maka dia diancam dengan hukumam *qisa>s*. Keadilan dalam Islam juga menyangkut keadilan dalam ekonomi dan sosial yang memungkinkan seseorang yang memiliki potensi untuk berkarya.[96]

---

[93] Kha>lid Medhat Abou el-Fadl, "Trends in Islamic Thought", (Disertasi Doctor McGill University, Montreal, tt), 76. Tetapi sepanjang sejarah, prinsip mengutamakan suku Quraysh masih dianut kuat. Perpindahan dari suku Quraysh ke non-Quraysh baru terjadi pada tahu 1517, pada waktu Sultan Salim I Turki menaklukkan Mesir. Pada saat itulah, umat Islam non-Quraysh bisa menjadi pemimpin. Pada waktu itu, khalifah Mutawakil 'Alallah menyerahkan beberapa peninggalan seperti jubah, surban, jenggot Nabi dan beberapa pedang sahabat. Lihat Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (London:Routledge & Kegan Paul ltd, 1985), 143.

[94] Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 88.

[95] Ibid. 100. Lihat pula, Sri Mulyani, "The Theory State of al-Mawardi", dalam *Islam and Development* (Montreal:Permika & LPMI, 1997), 16.

[96] Ibid.

Syarat *kedua* adalah musyawarah. Islam menegaskan, bahwa memilih seorang khalifah harus dilakukan dengan musyawarah. Secara historis, masyarakat muslim mempraktikkan tiga model musyawarah :

Pertama, pemilihan secara bebas melalui musyawarah tanpa pencalonan terlebih dahulu oleh seseorang. Praktik tersebut pernah terjadi ketika pemilihan Abu Bakar terpilih menjadi khalifah. Ia dipilih secara bebas tanpa dipersiapkan oleh Nabi untuk menjadi penggantinya.[97] *Kedua*, dengan cara mempersiapkan kader pengganti yang dipilih dari para sahabat. Bentuk seperti ini dilakukan Abu Bakar pada waktu mencalonkan 'Umar menjadi khalifah. Pencalonan 'Umar ini terjadi pada saat kaum muslimin disibukkan oleh munculnya sikap murtad yang terjadi di beberapa bagian Arab, dan tentara Islam berangkat ke medan jihad untuk memerangi mereka. Oleh karena Abu Bakar mengkhawatirkan akan terjadinya perbedaan pendapat sebagaimana yang terjadi di *Thaqi>fah bani Sa'i>dah*, sehingga ia mencalonkan 'Umar untuk dipilih, dan keduanya tidak ada hubungan keluarga. Masyarakat kemudian mem*bay'at* 'Umar setelah meneliti motif-motif Abu Bakar menampilkannya. *Ketiga*, mempersiapkan beberapa orang dari anggota masyarakat yang dipandang terbaik.'Umar melihat karena Nabi tidak mempersiapkan kader, sedangkan Abu Bakar mempersiapkannya, karenanya, ia berkata, "Apabila saya mempersiapkan kader, hal itu sudah dilakukan oleh seseorang yang lebih baik dari saya (Nabi), dan apabila saya menunjuk seorang putera mahkota, itu juga dilakukan oleh orang yang lebih baik dari saya (Abu Bakar)",[98] kemudian ia mengambil jalan tengah dengan menyerahkan masalah itu kepada enam orang (*committee*) yang ditunjuknya untuk memusyawarahkannya. Keenam orang tersebut memilih salah satu dari mereka, dan pilihan tersebut jatuh pada 'Uthma>n.[99]

Syarat *ketiga* adalah *bay'at*. Pembay'atan ini dilakukan oleh *ahl h}al wa al-aqd* (wakil rakyat). Wakil rakyat, para tentara serta mayoritas kaum muslimin menyatakan janji setia kepada seorang khalifah untuk mentaatinya, baik dalam hal menyenangkan atau tidak, selama tidak dalam kedurhakaan pada Tuhan.[100]

Syarat *keempat* seorang khalifah adalah berasal dari suku Quraysh. Sebagaimana disebutkan pada bagian awal pembahasan ini, bahwa Quraysh yang dimaksud merujuk pada simbol masyarakat cerdik, pandai dan pekerja keras, bukan semata-mata faktor kesukuan. Siapa pun yang memiliki syarat-syarat sebagaimana yang dimiliki suku Quraysh, maka berhak menjadi pemimpin.

---

[97] Diriwayatkan, bahwa Nabi menunjuk Abu Bakar menjadi imam dalam shalat untuk menggantikannya sewaktu sakit menjelang wafat. Sebagian orang kemudian memahami, bahwa Nabi mengangkat beliau sebagai pemimpin umat Islam, padahal argumen tersebut tidak proporsional. Lihat Muhammad S. el-Awa, *On The Political Sistem of The Islamic State* (Indianapolis:American Trust Publication, 1980), 30., Muhammad Mahmud Rabi', *The Political Theory of Ibn Khaldun* (Leiden:E.J. Brill, 1967), 82.

[98] Abu Zahrah, *Aliran Politik*, 98.

[99] Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of Caliphate* (London:Longman Limited Group, 1986), 70.

[100] al Baghda>di>, *al Farq Bain al Firaq*, 64-7.

Sementara itu, pemikiran politik al-Ghaza>li> tidak jauh berbeda dengan al-Mawardi>. Misalnya ia mengemukakan tiga prosedur pengangkatan imam. *Pertama*, dengan penetapan karena kenabian. *Kedua*, penetapan imam sebelumnya yaitu dengan menujuk orang tertentu dari keturunanya atau keturunan Quraysh pada umumnya. Kemungkinan *ketiga* ialah dengan menyerahkan kekuasaan kepada orang yang secara *de facto* memiliki kekuasaan yang tidak bisa tidak harus diserahkan kepada imamah.[101]

Pemikiran politik al-Mawardi> dan al-Ghaza>li> menjadi salah satu acuan dalam membangun konsep-konsep politik dalam Islam, utamnya oleh NU.[102] Namun demikian, terdapat beberapa titik lemah dalam pemikiran politik sunni yang mengacu pada fakta historis masa lalu (*al sabiqu>n al-awwalu>n*), utamanya *khulafa> al-ra>shidi>n*. Kelemahan tersebut adalah;

Pertama, tidak ada batasan bagi jabatan seorang imam atau khalifah. Keempat *khulafa>' al-ra>shidi>n* tidak memiliki batasan jabatan sehingga sulit diukur untuk dikatakan sebagai sesuatu yang ideal. *Kedua*, tidak ada pola atau tata cara bagaimana memberhentikan khalifah yang korup, tidak menjalankan undang-undang atau sudah tidak mampu lagi menjalankan tugas keseharian. Kasus *khulafa>' al-ra>shidi>n*, tiga dari empat khalifah adalah meninggal sebelum kekuasaannya habis. Mereka meninggal dalam keadaan tragis, di mana mereka belum sempat mempertanggungjawabkan amanah kepemimpinannya kepada umat. *Ketiga*, tidak ada metode yang tepat bagaimana memilih khalifah. Peristiwa di *Thaqi>fah b. Sa'i>dah* adalah peristiwa politik *emergency*, tergesa-gesa dan di luar rencana. Pergantian dari Abu Bakar ke 'Umar adalah cara tidak ideal karena dapat menimbulkan fitnah, demikian pula pengangkatan 'Ali sebagai khalifah tidak mencerminkan idealitas syarat-syarat pemimpin modern. Hanya cara yang dilakukan oleh 'Umar bisa dikatakan sebagai cara yang terbaik dibandingkan dengan ketiga cara sebelum dan sesudahnya. *Keempat*, tidak ada batasan wewenang seorang khalifah. Mulai dari Abu Bakar hingga 'Ali> pola kepemimpinannya mirip dengan "panglima perang" yang bisa memerintah kapan dan dalam situasi apa saja. Masalah pembatasan wewenang tidak sampai dipikirkan waktu itu karena umat Islam disibukkan dengan penaklukan dan ekspansi wilayah.

Terkait dengan pemikiran di atas, hingga saat ini di kalangan umat Islam tidak ada rumusan yang sama tentang pemikiran politik dalam Islam, utamanya soal hubungan agama dan negara. Salah seorang pemikir politik al-Jabiri menyatakan, konsep politik dalam Sunni tidak memiliki dasar yang cukup kuat, karena hanya didasarkan pada dugaan-dugaan, bukan kepastian yang berdasarkan nash al-Qur'an maupun Hadi>th maupun dasar sejarah yang jelas. Al-Jabiri menyatakan;

> "Dari fakta-fakta historis, nampak sangat jelas bahwa persoalan hubungan "agama dan negara" tidak pernah terlontar pada masa Nabi, dan tidak pula di masa *khulafa>' al-ra>shidi>n*. Pada masa Nabi, seluruh upaya dicurahkan untuk

[101] Lihat Leonard Binder, "al-Ghazali and Islamic Government", dalam *The Moslem World* (1955), 235.
[102] Haidar, Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*. (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 24.

menyebarkan dan membela agama. Kendati ″perintah″ seluruhnya datang dari sang pembawa risalah, namun tak seorang pun di antara mereka yang memandang ″perintah″ tersebut sebagai sebuah institusi ″kerajaan″, karena kata kerajaan saat itu berkonotasi negatif. Perintah tersebut juga tidak berkonotasi ″negara″ karena tidak ada negara *(dawlah)* yang artinya sama dengan yang dimaksud sekarang. Kata *dawlah* saat itu berarti perputaran harta atau perang, yakni perpindahan dari satu keadaan ke keadaan lainnya. Kaum muslimin di masa sahabat tidak memandang Islam sebagai *dawlah* (negara) dalam pengertian tersebut, yakni sesuatu yang berpindah tangan ke tangan. Seungguhnya kaum muslimin saat itu memandang Islam sebagai agama pamungkas yang mengakhiri semua agama, sebuah agama yang bertahan hingga hari kiamat″.[103]

al-Jabiri> mewakili berbagai pemikiran yang menolak untuk menghubungan Islam sebagai ideologi atau Islam sebagai negara. Di kalangan Sunni muncul setidaknya tiga pemikiran terkait dengan hubungan Islam dan negara. *Pertama*, menyatakan bahwa Islam dan negara (politik) merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisakan (integralistik). *Kedua*, pendapat yang menyatakan bahwa Islam dan politik merupakan entitas yang terpisah, sehingga tidak bisa dipadukan atau dihubungkan antara keduanya (sekuler). *Ketiga*, Islam dan politik terus berdialog, saling mengisi, saling membutuhkan (simbiotik).[104] Dari ketiga pemikiran tersebut, praktik yang terjadi pada masa Nabi, dan *khulafa>' al-ra>shidi>n* lebih tepat dimasukkan ke bagian yang ketiga, yakni Islam dan politik saling mengisi, berhubungan saling membutuhkan, dengan tidak menempatkan salah satu di antaranya berada pada posisi ordinat atau subordinat.

Demikian pula bahwa konsep politik yang dibangun oleh *khulafa>' al-ra>shidi>n* tidak serta merta dapat dijadikan sebagai dasar dalam menentukan menentukan kepemimpinan dalam Islam, tanpa melalui proses diskusi lebih panjang untuk mengetahui kelebihan dan kekurangannya. Namun demikian, dasar-dasar yang sudah diletakkan oleh *khulafa>' al-ra>shidi>n* cukup memberi inspirasi dan teladan bagi umat

---

[103] Muh}ammad 'A>bid al-Jabiri>, *al-Di>n wa al-Daulah wa Tat>bi>q al-Shari>'ah* (Beirut:Markaz Dira>sa>t al Wah}dat al-'Arabiyyah, 1996), 10. Beberapa fakta penting yang dijabarkan al-Jabiri. *Pertama*, ketika Nabi Muhammad diutus, waktu itu tidak mempunyai raja atau negara. Pada waktu itu sistem politik di Mekkah dan Madinah dalam bentuk kesukuan. *Kedua*, seiring dengan diutusnya Muhammad, meskipun beliau sekaligus sebagai pemimpin, namun menolak keras disebut sebagai raja atau pemimpin negara. Beliau menganggap dirinya sebagai Nabi dan Rasul. *Ketiga*, meskipun beliau menata kehidupan sosial umat dengan mapan, namun beliau tidak menyiapkan kader atau menunjuk siapapun sebagai penggantinya, karena hal tersebut berkaitan dengan penolakan dirinya sebagai "raja" atau "kepala negara". *Keempat*, fakta bahwa al-Qur'an menyatakan, *"kalian adalah sebaik-baik umat yang diutus kepada manusia"* (Surat Ali Imran:110) justru Nabi menghindar dari pembicaraan sistem politik, sosial dan ekonomi yang sebenarnya telah menyatukan umat tersebut dengan negara. *Kelima*, perdebatan yang terjadi di Balai Bani> Sa'idah yang berakhir dengan pembay'atan Abu Bakar merupakan perdebatan politik murni dan diselesaikan berdasarkan pertimbangan kekuatan sosial-politik (kesukuan) saat itu. Ibid. 1-8.

[104] Abdul Chalik, "Khalifah;Dinamika dan Urgensi Pelembagaan Kembali di Dunia Islam", Tesis Magister (Surabaya:Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 1999), 124-6.

Islam sesudahnya yang dianggap paling ideal dalam membangun kehidupan politik, khususnya dalam menentukan pemimpin berdasarkan shari>ah.

B. Menilai Ulang Elite Nahdlatul Ulama'.

1. Tentang teori elite

Dalam suatu masyarakat selalu dijumpai satu kelompok individu yang memiliki pengaruh yang sering menentukan kehidupan dan perubahan masyarakat, walaupun perubahan masyarakat tidak sepenuhnya tergantung pada peran yang ia atau mereka mainkan. Satu individu atau sekelompok individu inilah yang lazim disebut elite.[105] Dalam istilah Laswell, elite adalah mereka yang memiliki dan mendapatkan lebih dari apa yang dimiliki dan didapatkan oleh orang lain. Sementara menurut Pareto, elite adalah mereka yang memiliki dan mendapatkan lebih dari apa yang dimiliki dan didapatkan oleh orang lain, ada yang memegang kekuasaan (*governing elite*) dan ada yang di luar kekuasaan (*non governing elite*).[106]

Menurut SP. Varma, setelah Perang Dunia I, teori-teori tentang elite, kelompok dan kekuasaan tampaknya sudah digandrungi, utamanya di Amerika, dan masing-masing mengklaim dirinya yang paling canggih. Teori elite misalnya menegaskan, bahwa masyarakat kenyataanya dibagi ke dalam dua bagian yang mencakup;sekelompok kecil manusia yang berkemampuan, dan karenanya menduduki posisi untuk memerintah. Sementara pada sisi lain, terdapat sejumlah manusia yang ditakdirkan untuk diperintah.[107] Konsep dasar teori yang lahir di Eropa ini mengemukakan, bahwa di dalam kelompok penguasa *(the ruling class)* selain ada elite yang berkuasa *(the ruling elite)* juga ada elite tandingan, yang mampu meraih kekuasaan melalui massa jika elite berkuasa kehilangan kemampuan untuk memerintah. Dalam hal ini, massa memegang sejenis kontrol jarak jauh atas elite yang berkuasa, tetapi karena mereka tak begitu acuh dengan permainan kekuasaan, maka tak bisa diharapkan mereka akan menggunakan pengaruhnya.[108]

Dalam teori elite klasik, terdapat beberapa kecenderungan yang digunakan oleh imuwan untuk memberikan katagori elite.

a. Perspektif psikologi.

---

[105] Sartono Kartodirdjo (ed.), *Pesta Demokrasi di Pedesaan* (Yogyakarta:Aditya Media, 1992), 131.

[106] SP. Varma, *Teori Politik Modern*, ter. Yohannes Kristiarto, dkk. (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2007), 200. Mulanya teori "elite" lahir dari diskusi seru para ilmuwan sosial Amerika tahun 1950-an, antara lain Schumpeter (ekonom), Lasswell (ilmuwan politik), dan sosiolog J. Wirght Mills yang melacak dari pemikir Eropa masa awal Fasisme, khususnya Vilfredo Pareto, Gaetano Mosca (Italia), Roberto Michels (Jerman), dan Jose Ortega Gasset (Spanyol).

[107] Ibid. 197.

[108] Ibid.

Pandangan psikologis terhadap terhadap elite dikemukakan Vilfredo Pareto (1848-1923). Menurutnya Pareto, setiap masyarakat diperintah oleh sekelompok kecil orang yang mempunyai kualitas yang diperlukan bagi kehadiran mereka pada kekuasaan sosial politik yang penuh. Mereka yang bisa menjangkau pusat kekuasaan selalu merupakan aktor yang terbaik, dan merekalah yang disebut elite. Elite merupakan orang yang berhasil, dan mampu menduduki jabatan tinggi dalam masyarakat. Mereka terdiri dari para pengacara, ilmuwan tokoh agama, mekanik atau bahkan mafia yang umumnya dikenal pandai dan kaya.[109]

Kemampuan menduduki posisi yang terhormat didasarkan pada atribut kemanusiaan yang melekat pada seseorang, yang ia sebut sebagai *sentiment* atau *residues*.[110] Untuk menjelaskan tentang konsep *residues*, Pareto menggunakan teori kelas dalam masyarakat. *Class one*, yakni kelas yang masih berada pada tataran *"instinct of combination"*, yaitu masyarakat yang bergulat pada tataran gagasan, ide dan cita-cita untuk menuju kekuasaan. *Class two*, yakni tahap konsolidasi posisi, dalam bahasa Pareto disebut, *"the persistence of aggregates"*. *Class three*, yakni kelas yang sudah menempatkan ide, gagasan dan cita-cita tersebut secara permanen dalam sebuah perintah atau kebijakan.[111]

b. Pendekatan organisasi.

Elite dilihat dari sudut pandang organisasi dikemukakan oleh Mosca dan Michels. Menurut Gaetano Mosca (1858-1941), orang hanya dikelompokkan dalam dua kelompok, yaitu mereka yang memiliki kekuasaan politik "penting" dan mereka yang tidak memilikinya. Gaetano Mosca menggambarkan masyarakat sebagai berikut :

> *"In all societies..two class of people, a class that rules and that class is ruled. The first class always the less numerous, performs and political functions, monopolizes power and enjoy the advantages that power brings, whereas the second, the more numerous class, is directed and controlled by the first, in manner that is now more or less legal, now more or less arbitrary and violent, and supplies the first"*.[112]

Artinya;dalam setiap masyarakat terdapat dua kelas penduduk;satu kelas yang menguasai dan satu kelas yang dikuasai. Kelas pertama, yang jumlahnya selalu lebih kecil, menjalankan semua fungsi politik, memonopoli kekuasaan dan menikmati

---

[109] Arnold K. Sherman, Aliza Kolker, *The Sosial Bases of Politics* (California:Worsworth Publishing Company 1987), 142.
[110] Ibid.
[111] Geraint Parry, *Political Elites* (London:George Allen and Unwin LTD, 1969), 46-7.
[112] Ibid. 36. Lihat Robert D. Putnam, "Studi Perbandingan Elite Politik", dalam Mohtar Mas'oed dan Colin MacAndrews, *Perbandingan Sistem Politik* (Yogyakarta:Gadjah Mada University Press, 2006), 77.

keuntungan yang diberikan oleh kekuasaan itu, sedangkan kelas kedua yang jumlahnya jauh lebih besar, diatur dan dikendalikan oleh kelas pertama itu.

Sebagaimana halnya Pareto, Mosca juga percaya dengan teori pergantian elite. Karakteristik yang membedakan elite adalah “kecakapan untuk memimpin dan menjalankan kontrol politik”, sekali pun kelas yang memerintah tersebut kehilangan kecakapannya, dan orang-rang yang berada di luar kelas tersebut menunjukkan kecakapan yang lebih baik, maka terdapat segala kemungkinan bahwa kelas yang berkuasa akan dijatuhkan dan akan digantikan dengan kelas penguasa yang baru.

Mosca menekankan pentingnya apa yang ia sebut “formula politik”. Dia percaya, bahwa dalam setiap lapisan masyarakat, elite yang memerintah berusaha untuk menemukan basis moral dan hukum bagi keberadaannya dalam benteng kekuasaan serta mewakilnya sebagai “konsekuensi yang perlu dan logis atas doktrin atau kepercayaan yang secara umum telah dikenal dan diterima”.[113]

Nama Roberto Michels (1876-1936) berhubungan dengan apa yang dikenal dengan *iron law of oligarchy* atau hukum besi oligarki yang dinyatakannya sebagai suatu dari banyak hukum besi dalam sejarah, di mana sebagian masyarakat demokratis moderen, dan dalam masyarakat itu sendiri, serta partai-partai yang sudah demikian berkembang tak lagi dapat melepaskan diri darinya. Tumbuhnya oligarki semacam ini didukung oleh Michaels dengan konsepnya tentang “pikiran masyarakat”. Mayoritas manusia, menurut Michels adalah apatis, malas dan berjiwa budak, serta tidak mampu memerintah diri sendiri, mereka terbiasa dalam ketidaktepatan dan seperti budak dengan adanya paksaan. Dari inilai muncul apa yang dikenal dengan elite oligarki.[114]

c. Pendekatan ekonomi.

Pandangan ini dikemukakan oleh James Burnham. Dalam salah satu karyanya ”The Managerial Revolution” (1941), dia sependapat dengan pola pikir Marxist bahwa faktor produksi yang membuat masyarakat menjadi dominan. Masyarakat pada dasarnya terikat oleh suatu kekuatan yang dapat memberikan posisi dominan di kelasnya. Kata ”kontrol” menjadi salah satu satu kunci pemikiran Burnham. Kontrol dimaknai sebagai ”accces” untuk memperoleh kesempatan mengembangkan ekonominya, begitu kontrol dimaknai sebagai ”preferential treatment” untuk memperkuat akses tersebut. Burham menyatakan :

> *”In normal circumtances...the easiest way to discover what the ruling group is in any society is usually to see what group gets the biggest incomes. … Control of production gives rise to political power and sosial prestige as well as to wealth”*.[115]

---

[113] Arnold K. Sherman, Aliza Kolker, *The Sosial Bases of Politics* , 146. SP. Varma, *Teori Politik Moderen*, 204.
[114] Ibid. 206.
[115] Parry, *Political Elites*, 50.

d. Pendekatan institusi.

Pandangan ini dikemukakan oleh C. Wright Mills. Menurutnya, kekuasaan tidak sekedar ditentukan oleh peran tertentu di masyarakat, karena faktor ekonomi sebagaimana dikemukan oleh Burnham, tetapi juga faktor institusi. Apa yang disebut Mills sebagai ”the institutional landscape” menandai adanya peran institusi yang dapat mengantarkan seseorang memperoleh kekuasaan puncak. Menurut pemikiran ini, faktor hierarki dan kedekatan personal lebih menguntungkan dari pada pendekatan profesional dan ekonomi. [116] Masing-masing lembaga yang ada di suatu negara memiliki karakteristik yang berbeda, yang memungkinkan seseorang untuk mencapai puncak kekuasaan tanpa didasari oleh pertimbangan profesional tetapi karena pertimbangan hierarki dan kedekatan personal orang lain. Mills kemudian sampai kepada pernyataan, ”behind men’s back”, bahwa dalam beberapa kasus ternyata kekuasaan juga dikontrol oleh kekuatan lain yang memiliki kemampuan lobi untuk mempengaruhi kekuasaan itu. Mereka juga disebut kaum elite yang dapat mempengaruhi atau merubah suatu kebijakan.[117]

Sementara tokoh lain di bidang elite politik adalah Ortega Y. Gasse (1833-1955) yang mengembangkan teori tentang massa. Menurut Ortega, kebesaran suatu bangsa tergantung kepada “rakyat”, “masyarakat umum”. “Orang terpilih” adalah orang yang terkenal dan merekalah yang membimbing massa yang “tidak terpilih”. Menurut Ortega, satu orang adalah efektif dalam masyarakat sebagai suatu keseluruhan. Jumlah orang terpilih tidak terlalu banyak, karena kualitas individu yang menyatu dengannya.[118]

Stratifkasi masyarakat antara yang elite dan non elite dalam sosiologi merupakan ciri yang tetap dan umum dalam setiap lapisan masyarakat. Bentuk pelapisan dalam masyarakat berbeda-beda dan banyak sekali meskipun dalam masyarakat kapitalis, demokratis dan sosialis. Sejak manusia mengenal adanya kehidupan bersama dalam kehidupan organisasi sosial, maka sejak itu pelapisan masyarakat tersebut ada.[119] Pada masyarakat yang tingkat kebudayaannya tergolong sederhana, pelapisan masyarakat mula-mula didasarkan pada perbedaan seks, perbedaan antara yang memimpin dan yang dipimpin, golongan budak dan bukan budak, pembagian kerja serta kekayaan. Ketika kompleksitas masyarakat semakin tinggi seiring dengan pesatnya kemajuan teknologi, maka sistem pelapisan masyarakat semakin komplek pula.

Kaum elite menurut Putnam digambarkan sebagai berikut;

Pertama, secara eksternal, elite bersifat homogen, bersatu dan memiliki kesadaran kelompok. Elite bukan merupakan kumpulan individu saling terpisah-pisah, tetapi

---

[116] Ibid. 52.
[117] Ibid. 53.
[118] Arnold K. Sherman, Aliza Kolker, *The Sosial Bases of Politics* , 146.
[119] Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta:Rajawali, 1985), 219-20.

individu yang ada dalam kelompok elite saling mengenal dengan baik, memiliki latar belakang yang mirip, dan (kadang memiliki pandangan yang berbeda), memiliki nilai-nilai kesetiaan dan kepentingan yang sama.

Kedua, kaum elite mengatur sendiri kelangsungan hidupnya (*self perpetuating*) dan keanggotaannya berasal dari suatu lapisan masyarakat yang sangat terbatas. Pemimpin selalu memilih sendiri dari kalangan istimewa yang hanya terdiri dari beberapa orang.

Ketiga kaum elite pada hakikatnya bersifat otonom, kebal gugatan dari siapa pun di luar kelompoknya mengenai keputusan yang dibuatnya. Semua persoalan politik penting diselesaikan menurut kepentingan atau tindakan kelompoknya.[120]

2. Elite politik.

Elite politik adalah individu yang memiliki banyak kekuasaan politik dibandingkan dengan yang lain.[121] Yang dimaksud kekuasaan adalah;kekuasaan sebagai kemampuan untuk mempengaruhi orang lain, dan kekuasaan sebagai kemampuan untuk mempengaruhi perbuatan keputusan kolektif. Putnam mengartikan kekuasaan sebagai probabilitas untuk mempengaruhi kebijaksanaan dan kegiatan negara, atau probabilitas untuk mempengaruhi alokasi nilai-nilai secara otoritatif.[122]

Dalam kakuasaan politik, terdapat stratifikasi yang menggambarkan tingkat pengaruh seseorang dalam kekuasaan. Putnam menggambarkannya dalam sebuah piramid, stratifikasi teratas adalah kelompok pembuat keputusan (*proximate decision makers*). Lapisan ini sebagian besar terdiri dari orang-orang yang menduduki jabatan resmi utama, walaupun tidak selalu mereka. Lapisan kedua di bawahnya adalah kaum berpengaruh (*influentials*) yaitu individu yang memiliki pengaruh tidak langsung atau implisit yang kuat, mereka yang dimintai nasihat oleh pembuat keputusan yang kepentingan dan pendapatnya diperhitungkan oleh pembuat keputusan itu. Lapisan kedua terdiri dari para birokrat, tuan tanah, industrialis, bankir, pimpinan kelompok kepentingan, konsultan resmi dan tidak resmi.

Lapisan ketiga terdiri dari warga negara yang mengambil bagian aktif dalam kehidupan politik dan pemerintah, misalnya sebagai anggota partai, birokrat tingkat menengah, editor surat kabar atau para penulis. Lapisan ini disebut aktivis yang jumlahnya lebih banyak dibandingkan kaum berpengaruh.

Lapisan keempat terdapat orang-orang yang menganggap kehidupan politik seperti halnya tontonan yang sangat menarik. Mereka disebut publik peminat politik (*attentive public*) ini berbeda dengan sebagian besar warga negara akibat luar biasa besarnya perhatian yang mereka berikan terhadap masalah pemerintahan dan

---

[120] Ibid. 79.
[121] Ibid. 80
[122] Ibid. 81.

kemasyarakatan. Mereka ini mengetahui pemain terkemuka dalam permainan politik, sekali pun tanpa melihat "angka kemenangan" yang diperoleh masing-masing pemain, dan mereka (hanya) mendiskusikan jalannya permainan dan strateginya dan jarang sekali terjun ke lapangan.

Lapisan kelima adalah kaum pemilih (*voters*). Kaum pemilih ini memiliki satu sumber politik kolektif penting, yaitu jumlahnya sangat besar, tetapi sebagai individu mereka tidak memiliki pengaruh sama sekali. Lapisan keenam adalah yang dalam pengertian politik hanya menjadi obyek politik, dan bukan aktor yaitu *non-partisan*. Mereka tidak berafiliasi dan tidak memiliki pengaruh politik.[123]

Yang mendorong elite politik untuk memainkan peran aktif dalam politik adalah karena menurut para teoritisi (senantiasa) ada dorongan kemanusiaan yang tak dapat dihindarkan, atau diabaikan untuk meraih kekuasaan. Politik menurut mereka merupakan permainan kekuasaan, dan karena individu menerima keharusan untuk melakukan sosialisasi serta penanaman nilai-nilai guna menemukan ekspresi bagi pencapaian kekuasaan tersebut, maka upaya pun mereka lakukan untuk memindahkan penekanan dari para elite dan kelompok kepada individu.[124]

3. Memaknai Elite NU.

Dalam sebuah studi yang dilakukan oleh Clifford Geertz, ia membagi masyarakat Jawa ke dalam tiga varian, yaitu;abangan, santri dan priyayi.[125] Santri dalam masyarakat Jawa adalah masyarakat yang secara konsisten dan teratur melaksanakan pokok-pokok peribadatan yang telah di atur dalam agama Islam, misalnya melaksanakan shalat lima waktu, puasa di bulan romadlan atau puasa lain yang dianjurkan dalam Islam, mengeluarkan zakat, menunaikan ibadah haji serta melaksanakan perintah-perintah lain dalam Islam. Santri sekaligus mempertegas perbedaan dengan kaum abangan yang menekankan pada elemen Jawa, atau priyayi yang menekankan pada aspek Hindu-Budha. Sementara menurut Koentjaraningrat yang disebut santri adalah golongan masyarakat Jawa Islam yang patuh, taat menjalankan ajaran agama Islam, dan sebaliknya meninggalkan perbuatan tidak ada dasarnya atau yang dilarang dalam agama Islam. Sedangkan kriteria berikutnya adalah Kejawen, yaitu golongan Islam-Jawa yang tidak menunaikan ibadah shalat, puasa serta tidak bercita-cita melaksanakan ibadah haji. Diamping itu, golongan ini termasuk masih kuat mempertahankan kepercayaan terhadap kekuatan yang melebihi segala kekuatan yang ada, seperti kesaktian, arwah dan roh leluhur, serta makhluk-makhluk halus seperti *memedi, lelembut, tuyul, demit* dan jin yang bersemayan di sekitar tempat

---

[123] Ibid. 85-89.
[124] SP. Varma, *Teori Politik Moderen*, 198.
[125] Geertz, Clifford, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, ter. (Jakarta:Pustaka Jaya, 1981), 6-7.

tinggal manusia. Namun demikian, *Kejawen* masih percaya kepada ajaran keimanan ajaran Islam.[126]

Elite santri Jawa pada masa kolonial, terbagai menjadi dua kelompok, yaitu;*pertama*, para pegawai yang pada umumnya menjabat sebagai penghulu, bertugas mengurusi Masjid di kota-kota besar dan menjabat sebagai anggota pengadilan agama, serta merangkap sebagai penasehat agama pada pengadilan umum. Dalam hal ini, masyarakat umum biasanya memberikan sebutan dengan *Kiai Pengulon*. Adapun struktur pegawai agama bersifat hirarkis karena diangkat dengan surat keputusan Gubernur Jenderal atas usulan Bupati dan Residen, sedangkan gajinya berasal dari pemerintah, karenanya disebut pegawai pemerintah Belanda.[127]

Kedua, para guru agama yang tidak menjadi pegawai pemerintah, dan tidak mendapat gaji pemerintah.[128] Tentang kehidupan kiai ini diperjelas oleh Kuntowijoyo,[129] dalam mengkaji kiai Madura[130] dimana mereka hidup dari kekayaannya sendiri atau kalau tidak ia akan hidup melalui sadekah dari umatnya. Kiai jenis ini cenderung lebih bebas dan memiliki popularitas yang lebih luas. Masyarakat pada zamannya menyebut dengan istilah *kiai perdikan* atau kiai pesantren. Disebut *kiai perdikan* karena kiai seperti ini membawahi satu daerah *perdikan*. Kata *Perdikan* berasal dari kata *Mahardika* yang artinya bebas atau merdeka, yakni bebas dari pembayaran pajak, kerja bhakti atau *gugur gunung* untuk kerajaan, serta kewajiban lainnya. Penguasa *perdikan* adalah seorang kiai yang biasanya juga seorang tokoh *kanuragan* yang cukup piawai dalam *ngolah rogo lan roso*. Umumnya, di daerah *perdikan* ini oleh kiai didirikan pesantren. Sebagai contoh adalah pesantren Kiai Kasan Besari di daerah *perdikan* Tegalsari Ponorogo yang melahirkan pujangga besar kraton yakni Raden Bagus Burhan atau dikenal Ronggowarsito.

Kiai merupakan istilah yang ada dalam tradisi Jawa. Di dunia Islam, sebutan bagi seorang yang memiliki kemampuan dan kedalaman ilmu agama disebut *ulama*.[131] Menurut sebuah Hadi>th, ulama' merupakan penerus para Nabi. Hal ini sesuai dengan

---

[126] Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia* (Jakarta:Djambatan, 1990), 346-7.

[127] Lebih lanjut tentang kiai *pengulon* bisa dilihat dalam tulisan Ibnu Qoyim Ismail, *Kiai Penghulu Jawa:Peranannya di Masa Kolonial* (Jakarta:Gema Insani Press, 1997), 64.

[128] Lihat Karel A. Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah* (Jakarta:LP3ES, 1986), 107.

[129] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940* (Yogyakarta:Mata Bangsa, 2002), 328.

[130] Sebutan kiai di Madura banyak ragamnya, misalnya kiai langgar, kiai pesantren, kiai tarekat (mursyid) dan kiai *dukun*. Masing-masing mereka memiliki pengaruh beragam dalam masyarakat, tergantung pada asal usul genealogis (keturunan), kedalaman ilmu agama, kepribadian, kesetiaan menyantuni umat dan faktor pendukung lainnya. Lihat Muhammad Kosim, "Kiai dan Blater:Elite Lokal dalam Kehidupan Masyarakat Madura", makalah program doktor IAIN Sunan Ampel, tidak diterbitkan (2005).

[131] Menurut Horikoshi dalam melakukan studi tentang kiai, terdapat perbedaan mendasar antara kiai dan ulama. Ulama adalah sosok yang memiliki ilmu pengetahuan agama sangat luas, sementara kiai di samping memiliki pengetahuan agama cukup luas juga memiliki pengaruh di masyarakat, karena kharisma yang dimilikinya. Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta:P3M, 1987), 244.

Hadi>th yang diriwayatkan oleh Abu> Da>wu>d dari Kathi>r b. Qays[132], yaitu *"al-ulama' warathat al-anbiya".*

Abdul al-Rahman al-Jabarti bukunya *Aja>ib al-atha>r fi al-tara>jim wa al-akhba>r* membuat empat katagori tingkatan manusia. Tingkat *pertama* adalah Nabi yang menerima risalah langsung dari Allah, *kedua* adalah ulama sebagai pengganti Nabi (*the depositors of truth in this world and the elite of mankind*). Tempat *ketiga* adalah raja atau penguasa, dan yang terakhir manusia pada umumnya.[133]

Menurut al-Jabarti>, ulama' ditempatkan pada level kedua karena posisinya sangat mulia yakni sebagai penjaga tradisi, penyampai Islam, bijak dalam banyak hal dan *moral tutor* masyarakat. Di samping itu, ulama' tidak mencetak kasta atau gelar, begitu pula tidak menggunakan keluasan ilmunya untuk mencapai kekuasaan.[134] Di Mesir dan di beberapa negara muslim di Timur Tengah, sebutan ulama menjadi sebutan umum bagi individu yang memiliki kemampuan di bidang ilmu agama dan mampu menjalankan syariat dengan baik[135]. Sementara di Jawa, sebutan kiai lebih menonjol dibandingkan dengan sebutan ulama'.

Studi tentang elite NU diawali dengan peran dan keterlibatan kiai (ulama') yang berada di balik kelahiran NU pertama kali di Surabaya, tahun 1926. Tokoh-tokoh yang berperan penting dalam pembentukan NU adalah para kiai atau pimpinan pondok pesantren yang memiliki pengaruh luas di masyarakat. Mereka adalah KH. Hasyim Asy'ari, KH. Wahab, KH. Mas Mansyur dan beberapa teman Kiai Wahab dari kalangan pedagang.[136]

Kiai merupakan tokoh yang banyak mengisi kepengurusan NU, meskipun unsur non kiai juga masuk di dalamnya. Pada Muktamar pertama di Surabaya tahun 1926, susunan kepengurusan PBNU terdiri dari unsur kiai dan bukan kiai, meskipun unsur kiai lebih dominan. Unsur kiai banyak menduduki posisi Syuriah dan sebagian di Tanfidiyah, sementara unsur non kiai banyak berada di posisi Tanfidiyah. Hingga Muktamar ke 31, posisi dan peran kiai tetap dominan sebagai akar sosial NU.

Sebutan ulama'atau kiai dalam NU adalah sesuatu yang sangat penting. Gelar kiai atau ulama' bukan sesuatu yang dapat dipergunakan secara sembarangan. NU memberikan kriteria keulamaan seseorang sebagai berikut;*Pertama*, norma pokok adalah ketaqwaannya kepada Allah Swt. *Kedua*, fungsi utama, mewarisi (risalah)

---

[132] Teks Hadi>th selengkapnya dapat dilacak dalam al-Kha>lidi> *(tahqi>q)*, *Sunan Abu Da>wu>d*, Vol. 2 (Beirut:Da>r al-Ilmiyah, 1996), 523. Hadi>th ini juga dikutip oleh al-Ghazali, dalam al-Mansha>wi> *(tahqi>q)*, *Ih}ya> Ulu>m al-Di>n* (Kairo:Da>r al-I>ma>n, 1996), 14.
[133] Afaf L. Sayyid Marsot, "The Ulama' Cairo in the Eighteenth and Nineteenth Centuries" dalam Nikki R Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis* (California:University of California, 1978), 149.

[134] Ibid.
[135] Tentang ulama' di Mesir dan Timur Tengah selanjutnya lihat, Abdul Chalik, "Hubungan Ulama' dan Negara di Mesir pada Abad 18 dan 19 M", dalam *Jurnal Akademika*, Vol. 18, No, 2 Maret (2006), 106-116.
[136] Martin van Bruinessen, *NU Tradisi*, 37.

Rasulullah, baik bidang ucapan, ilmu dan ajarannya;mewarisi perbuatan dan tingkah lakunya;mewarisi mental dan akhlaknya. *Ketiga,* ciri-ciri ulama adalah;tekun beribadah, baik yang wajib atau sunnah. Zuhud, melepaskan diri dari ukuran dan kepentingan materi/duniawi. Memiliki ilmu akhirat, atau ilmu agama Islam dalam kadar yang cukup, mengerti kemaslahatan masyarakat, peka terhadap kepentingan umum, mengabdikan seluruh hidupnya untuk Allah Swt, dengan niat yang benar dalam ilmu dan amal.[137]

Sebagai organisasi, NU memiliki dua wajah, yaitu wajah jam'iyyah dan jama'ah. NU jam'iyyah merupakan organisasi formal struktural yang mengikuti mekanisme organisasi moderen seperti memiliki pengurus, pengesahan pengurus, pemilihan pengurus, anggota, iuran, rapat-rapat resmi dan keputusan-keputusan resmi. Sedangkan NU jama'ah adalah kelompok idelogis kultural yang mempunyai pandangan, wawasan keagamaan dan budaya ala NU. Meskipun secara resmi tidak memiliki anggota NU, mereka tidak mau dikatakan bukan NU. Mereka tersebar dalam berbagai kelompok kegiatan seperti jamaah yasinan, tahlilan, wali murid madrasah NU dan jamaah Mushalla.[138]

Sementara menurut Idham Chalid, terdapat tiga tingkatan anggota NU. Tingkat pertama golongan *muqarrabu>n* terdiri atas ulama' yang *s}a>lih*, para sufi dan imam tarekat. Sebagian pengurus Syuriah NU, menurut Idham termasuk golongan ini. Tingkatan kedua golongan *abra>r*, yaitu anggota NU yang taat menjalankan agama, mengerti tentang Islam dan perjuangan Islam. Tingkat ketiga adalah golongan *'a>bidu>n*, anggota NU yang taat menjalankan ibadah tetapi tidak mengerti perjuangan Islam secara baik.[139] Golongan yang terakhir ini terbagai ke dalam berbagai tingkatan, yang terakhir disebut golongan *nunut urip*, hanya mengikuti atau mengaku Islam tetapi tidak menjalankan ibadah dan umumnya mereka dipengaruhi oleh kharisma kiai.

Gambaran tentang keanggotaan dan dinamika jamaah NU melahirkan berbagai kelas anggota, yang salah satunya dikenal dengan sebut anggota "elite". Tokoh-tokoh pesantren yang berada di balik pendirian NU yang kemudian disebut dengan kaum elite NU. Martin van Bruinessen mengidentifikasi elite NU adalah terdiri keluarga kiai yang mengendalikan pesantren besar dan terkait satu sama lain melalui ikatan perkawinan, dan hubungan guru-murid.[140]

Kiai merupakan kelompok elite utama dalam NU. Dalam sejarah, kiai bukan sekedar pimpinan pondok pesantren, melainkan juga sebagai pengurus atau penyokong utama NU. Dalam studi yang dilakukan oleh Martin, kiai-kiai yang berasal dari pesantren Jombang dikelompokkan sebagai elite utama NU. Dari kelompok elite

---

[137] KH. Achmad Shiddiq, *Khittah Nahdiyyah* (Surabaya:Khalista dan LTNU, 2006), 24-5. Norma pokok ulama adalah ketaqwaan yang tinggi, firman Allah; "Sungguh, hanya para ulama' (yang) takut (bertaqwa) kepada Allah Swt. Di antara para hamba-Nya" (QS. al-Fa>tir:28).
[138] Muchith Muzadi, *NU dalam Perspektif*, 35-6.
[139] Ali Haidar, *NU dan Islam*, 173.
[140] Ibid. 154.

ini, tiga dari empat pesantren besar yang ada di Jawa Timur—memegang posisi dominan dalam hierarki NU, yang menyediakan tiga *Rais 'A>m* pertama. Pesantren Tebuireng yang didirikan oleh Kiai Hasyim menduduki peringkat tertinggi. Pada posisi berikutnya adalah pesantren Tambak Beras yang dipimpin oleh Kiai Wahab, dan berikutnya adalah Kiai Bisri Syamsuri yang memimpin pesantren Denanyar.[141] Sementara menurut Fealy, selain tiga pesantren tersebut, yang termasuk dalam katagori elite pesantren yang memegang kekuasaan di NU adalah pesantren Lirboyo Kediri, Pesantren Lasem dan Rembang di Jawa Tengah dan pesantren Buntet Cirebon.[142]

Selain itu, terdapat KH. Kholil Bangkalan yang memiliki pengaruh luas di NU. Sebelum mendirikan NU, Kiai Hasyim terlebih dahulu kedatangan Kiai As'ad Syamsul Arifin sebagai murid KH. Kholil. Kedatangan tersebut terkait dengan pesan simbolik bahwa Kiai Kholil menyetujui pendirian NU.[143] Selain Kiai As'ad, juga Kiai Wahab Chasbullah, Kiai Bisri Syansuri, Kiai Bisri Mustofa, Kiai Maksum, Kiai Muhammad Shiddiq dan KH. Munawir yang kelak menjadi tokoh-tokoh NU adalah murid Kiai Kholil Bangkalan.[144] NU tidak akan pernah lahir, kecuali pendiri NU khususnya Kiai Hasyim memperoleh restu dari Kiai Kholil Bangkalan.[145]

Kondisi kekiaian tersebut oleh Laode Ida disebut dengan "stratifikasi kiai", yaitu stratifikasi berdasarkan posisi genealogis dan teritori. Poin penting dalam hal ini ialah bahwa kiai-kiai NU di Indonesia berinduk pada satu guru yang sama, yakni mereka yang mendirikan dan mengembangkan NU.[146] Menurut Ida, terdapat tiga stratifikasi kiai NU. *Pertama*, kiai aristokrat atau biasa disebut dengan kiai darah biru, yakni kiai yang berasal dari keluarga pendiri NU yang umumnya berada di Jawa Timur. Mereka ini termasuk keluarganya, di lingkungan keluarga NU umumnya menempati posisi tertinggi dan seolah bersifat permanen. *Kedua*, para kiai yang kecuali belajar pada keluarga pesantren darah biru NU juga belajar pada pesantren-pesantren lain sehingga memiliki ilmu yang bervariasi dan memiliki kelebihan tersendiri yang tidak dimiliki oleh kiai lainnya. Ketenaran kiai seperti ini selalu menjadi rujukan baik oleh kalangan

---

[141] Ibid. 154. Kharisma kiai dan pesantren lain banyak ditentukan oleh hubungan mereka dengan tiga pesantren besar di Jombang itu. Disamping tiga pesantren tersebut, pesantren berpengaruh lainnya di kalangan NU yang ada di Jombang adalah pesantren Rejoso. Meskipun tidak pernah menduduki posisi *top leader* di NU, kiai-kiai Rejoso saling menjalin ikatan perkawinan dengan keluarga kiai Jombang lainnya, sehingga posisinya sangat penting dalam proses pengkaderan generasi NU.

[142] Fealy, *Ijtihad Politik Ulama'*, 54.

[143] Ibid.

[144] Kiai Kholil dikenal sebagai intelektual dan ahli strategi pesantren. NU menempatkan Kiai Kholil sebagai tokoh penting di balik terbentuknya NU. Kiai Kholil (1819-1925) adalah kiai paling kharismatik pada akhir abad XIX dan seperempat abad XX. Di Jawa, dia memiliki reputasi sebagai guru tarekat, meskipun sejauh ini tidak terbukti secara historis bahwa dia bergabung dalam tarekat Naqsabandiyah. Garis keluarganya menunjukkan bukti bahwa Kholil ditempatkan dalam garis keturunan tarekat didasarkan atas popularitas Kholil bagi kepentingan tarekat tersebut. Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Intelektual Pesantren;Perhelatan Agama dan Tradisi* (Yogyakarta:LkiS, 2004), 161-5.

[145] Latiful Khuluq, "KH. Hasyim Asy'ari's Contributin to Indonesian Independence", *Studia Islamika*, Volume 5, Number 1 (1998), 51.

[146] Laode Ida, *NU Muda Kaum Progressif dan Sekularisme Baru* (Jakarta:Erlangga, 2004), 6.

NU maupun masyarakat luas. *Ketiga*, kiai biasa, yaitu kiai yang belajar pada pesantren NU tertentu dan kemudian mengembangkan pesantren sendiri dan atau mengajar pada pesantren tertentu, mereka semata-mata mengembangkan pendidikan pesantren dengan ajaran-ajaran yang sudah digariskan oleh NU.[147]

Kondisi kekiaian yang hierarkis tersebut, juga menentukan terhadap kharisma kiai di hadapan masyarakat. Kharisma kiai NU tergantung pada ayah dan para pendahulunya yang lain, dan kemudian dipengaruhi kharisma gurunya. Kiai yang sangat terkemuka biasanya memiliki paling tidak tiga atau empat ulama' terkenal dalam silsilah keluarganya, dan beberapa mengakui mempunyai silsilah yang jauh lebih panjang lagi. Lebih dari itu, sebagian keluarga ulama' yang lebih terkemuka mengaku sebagai keturunan dari kalangan bangsawan kerajaan Islam.

Elite NU Level *kedua* adalah keluarga kiai, utamanya anak laki-laki yang di Jawa dikenal dengan sebutan *Gus*. Seorang kiai selalu mengharapkan bahwa Gus-gus itulah yang akan menggantikan posisinya setelah meninggal kelak. Karena ekpektasi tersebut, tidak sedikit para Gus yang mengenyam pendidikan yang cukup baik, baik di dalam maupun di luar negeri utamanya di Timur Tengah seperti Madinah, Mesir, Yaman dan Riyadh. Di kalangan NU, posisi Gus yang masih muda banyak mendominasi posisi di Badan Otonom (Banom) atau Lembaga di bawah NU, seperti IPNU, Ansor, Lakpesdam, atau bagian media. Pada saatnya ketika proses pendidikan di Banom dianggap matang, mereka dengan sendirinya dipromosikan sebagai pengurus harian, baik Syuriah maupun Tanfidiyah. Model kaderisasi elite NU yang berasal dari keluarga satu darah masih sangat kuat. Salah satu contoh keluarga Kiai Hasyim Asy'ari (meninggal tahun 1947) yang hingga kini masih mendominasi kepengurusan NU.

Di samping itu, karena secara alamiah tidak semua kiai memiliki keturunan laki-laki, maka mereka mengangkat salah satu santri terbaiknya sebagai menantu. Ia biasanya seorang santri yang cerdas yang sengaja dikawinkan dengan puteri kiai untuk melanjutkan aktifitas pesantren yang dipimpinnya. Tujuan utamanya adalah untuk memelihara kelangsungan hidup pesantren.[148] Namun tidak sedikit menantu yang diambil adalah juga keturunan kiai yang juga sama-sama memiliki pesantren. Dengan cara ini kemudian terbentuk keluarga besar kiai dengan ikatan kekerabatan yang sangat kuat.[149]

---

[147] Ibid. 7.

[148] Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik NU*, 57.

[149] Menarik untuk dicermati penelitian Dhofier (1982:72) tentang hubungan kekerabatan elite NU lewat jalan perkawinan antar elite NU. Hubungan kekerabatan inilah yang menguatkan posisi elite NU tetap terjaga. Misalnya Kiai Hasyim, pendiri NU, selain memiliki tiga anak;Wahid, Kholiq dan Yusuf juga memiliki menantu Kiai Ma'shum 'Ali yang kemudian mendirikan pesantren sendiri di Seblak. Kiai Kholiq menikah dengan keponakan Kiai Baidlowi. Sementara Kiai Baidlowi adalah menantu Kiai Hasyim dari anak perempuannya 'Aishah. Selain itu, Kiai Hasyim juga menikahkan anak perempuannya yang lain dengan muridnya, Kiai Makshum, cucu Kiai Jabbar. Dalam sejarah, Kiai Ma'shum dikenal sebagai pengawal tradisi fikih sunni ortodoks, murid Kiai Hasyim angkatan pertama yang sangat pandai. Dari hasil perkawinan anak perempuan pertama Kiai Hasyim dengan keluarga Kiai yang lain di Jawa Barat, Jawa Tengah dan Jawa Timur inilah kemudian terjadi penyebaran pesantren yang sangat luas, yang

Munculnya elite NU yang berasal dari keluarga non kiai atau kiai yang (kurang) berpengaruh, memunculkan kelompok kiai "superior" dan "inferior". Dalam amatan kasat mata Saiful Muhtadi dalam kegiatan "*Bahsul masa'il*" di acara Muktamar Kediri tahun 1999, kiai yang berasal dari *trah* keturuan asli lebih dominan dalam mengambil keputusan, sementara kiai atau mereka yang kekiaiannya berada di level di bawahnya cenderung menjadi *mustami*>' atau pemikiran-pemikirannya kurang banyak memperoleh perhatian.[150] Meskipun pengamatan Saiful Muhtadi masih perlu penulusuran lebih jauh karena lebih bersifat kasuistik, namun hal tersebut cukup memberikan gambaran bahwa unsur hubungan darah dalam *trah* kiai sangat menentukan terhadap peran-peran sosialnya.

Lapisan elite NU *ketiga* adalah santri atau jaringan alumni pesantren besar. Santri dan alumni kemudian mendirikan pesantren, menjadi tokoh masyarakat atau pimpinan politik lokal. Meskipun sebagai elite lokal, tetapi tidak bisa dengan leluasa mengembangkan pikiran-pikiranya, karena masih terikat oleh sistem kealumnian pesantren. Sistem kealumnian begitu rapi dan kuat, sehinga kiai masih dengan mudah mengontrol aktivitas alumni, utamanya yang berhubungan dengan urusan politik.[151] Kekuasaan elite NU seperti ini dikendalikan terutama melalui hubungan keluarga dan jaringan patronase. Dalam temuan Fealy[152] di beberapa pesantren di Jawa, kiai senior menempatkan anggota keluarga atau pengikut yang dipercaya di jabatan yang berpengaruh dalam NU, dan dari situ orang-orang yang ditempatkan tersebut dapat mengembangkan kariernya sekaligus menjalankan kepentingan kiai dan pesantrennya. Tanpa dukungan kiai yang berpengaruh, kemajuan karir seorang muslim awam sulit dicapai. Sebagian besar posisi kunci non-ulama' di NU, baik di tingkat lokal maupun nasional selalu dilindungi (di*becking*) setidaknya oleh seorang kiai senior. Dalam keadaan seperti itu umumnya terjadi tawar menawar yang tidak terucap antara "patron" dan "client" yang menjamin keuntungan bagi keduanya. Sang kiai mengandalkan kliennya untuk menyuarakan pandangan dan kepentingannya, sedangkan sang klien tergantung pada kiai dalam hal otoritas serta keamanan karirnya.

---

dalam perjalanannya selalu memainkan peran penting dalam kepengurusan NU. Sementara itu, Kiai Hasyim adalah anak laki-laki ketiga dari Kiai Asy'ari yang pernah mendirikan pesantren di Keras dekat Jombang. Selain Kiai Hasyim, Kiai Asy'ari juga punya anak laki-laki lain, Kiai Saleh yang menjadi penerus ayahnya memimpin pesantren Keras. Sementara Kiai Asy'ari adalah menantu Kiai Usman yang pernah mendirikan pesantren Gedang Jombang. Sedangkan Kiai Usman sendiri adalah menantu Kiai Sihah, pendiri pesantren Tambak Beras. Pesantren Tambak Beras dilanjutkan oleh menantunya yang lain, Kiai Said, Setelah Kiai Said meninggal, pesantren ini dilanjutkan oleh anaknya, Kiai Hasbullah. Kiai Hasbullah punya anak Kiai Wahab, yang mewarisi pesantren Tambak Beras, dan seorang menantu, Kiai Bisri Syansuri,yang mendirikan pesantren sendiri di Denanyar.

[150] Ibid.

[151] Ahmad Kholil, *Wawancara*, 21 Nopember 2007. Ahmad Kholil adalah mantan Ketua IKSASS Cabang Surabaya (Ikatan Keluarga Santri dan Alumni Salafiyah Sayafi'iyah) Asembagus Situbondo.

[152] Sekurang-kurangnya, dua belas dari empat puluh lima anggota parlemen asal NU di antara tahun 1955 dan 1959 adalah alumni Tebuireng dan Tambak Beras. Alumni Tebuireng yang menduduki posisi di parlemen adalah Wahab, Bisri, Masykur, Mahfoedz Siddiq, dan Mahrus Ali. Sementara tokoh-tokoh penting lainnya adalah Mochammad Dachlan (ketua Umum PBNU, 1953-1956), Achmad Shiddiq (Rais 'Am, 1984-1991), Munir Abu Sujak (Anggota PBNU, tahun 1950 dan 1960-an), Abdullah Ubaid, Munasir (Tokoh Pertanu dan Sekjen PBNU, 1971-1979). Lihat Fealy, *Ijtihad Politik Ulama'*, 57.

Dengan demikian, hubungan struktur kekuasaan dalam tubuh NU bersifat vertikal dan didasarkan pada hubungan kekeluargaan atau hubungan pasangan santri-kiai.

Di samping kiai dan orang pesantren, elite NU juga terdiri dari anggota masyarakat yang secara sosial ekonomi dan intelektual memiliki keunggulan dibandingkan dengan masyarakat umum. Mereka kemudian mengabdikan diri menjadi pengurus baik di pengurus harian maupun lembaga di berbagai tingkatan. Elite NU di bagian Tanfidiyah biasanya diisi oleh kelompok elite ini. Misalnya, kepengurusan PBNU tahun 1926 yang diketuai oleh H. Hasan Gipo adalah salah satu contoh keterlibatan elite non kiai dan pesantren dalam kepengurusan NU. Dari tujuh belas pengurus harian PBNU tahun 1926, hanya satu orang yang berasal dari kalangan kiai, atau memiliki pesantren. Demikian pula masuknya kalangan intelektual perguruan tinggi, birokrat dan profesional dalam jajaran pengurus Tanfidiyah yang ikut memberi warna dalam kepengurusan NU. Menurut Pareto mereka disebut kaum elite karena kekuasaan intelektual, birokrasi dan kemampuan dalam memberikan pengaruh di masyarakat.

5. Otonomi elite NU.

Kiai dan pesantren merupakan institusi yang sangat kuat, karena jatuh bangunnya kelembagaan pesantren tidak ditentukan oleh pihak lain utamanya bantuan pemerintah. Pesantren, dimana kiai berada di dalamnya, dibangun atas swadaya masyarakat dan uang saku pribadi kiai. Karena persoalan itulah, pesantren tidak mengenal istilah dampak inflasi tinggi, *tight money policy* (kebijakan uang ketat), krisis moneter dan segala persoalan ekonomi yang membelit di luar pesantren.

Keterlibatan masyarakat dalam pengembangan pesantren dimulai dari proses awal kiai mengembangkan dan memberdayakan masyarakat sekitar melalui titah *amar ma'ru>f nahi> al-munkar* (mengajak kebaikan mengindari kemungkaran). Kiai yang berada di tengah-tengah masyarakat sebagian berasal dari daerah setempat dan sebagian lain adalah para perantau dari tempat lain yang bertujuan untuk menyiarkan ajaran Islam. Dalam beberapa studi tentang pesantren, bukan aspek mental keagamaan yang menjadi perhatian kiai, melainkan juga aspek ekonomi, pemberdayaan masyarakat dan kesenian Islam.[153] Dari proses ini lambat laun *trust* (kepercayaan) muncul dari masyarakat, dan pada akhirnya masyarakat mempercayakan kepada kiai agar putera-puterinya diberikan pendidikan dan pengajaran dimana kiai berada. Karena keterbatasan tempat, kiai kemudian mendirikan gubuk atau pondok sederhana di sekitar rumah kiai, dan akhirnya terbentuklah apa yang kemudian disebut "pondok pesantren".

[153] KH. Abdul Qodir Arifin, *Wawancara*, 17 Oktober 2007.

Kegiatan kaderisasi melalui pendidikan dan pengajaran sebagaimana di pesantren saat ini adalah efek dari pemberdayaan yang dilakukan oleh kiai. Sementara masyarakat dengan senang hati menitipkan putera-puterinya agar didik di pesantren. Masyarakat secara sukarela membangun dan menfasilitasi pengembangan pesantren. Kiai secara ikhlas mengabdi untuk mendidik generasi muda pedesaan, sementara masyarakat patuh dan tunduk terhadap apa yang menjadi keinginan dan cita-cita kiai. Posisi kiai yang demikian itu dianggap memiliki kewibawaan tersendiri, dan pada akhirnya menimbulkan suatu sosok kharismatik yang tidak dimiliki oleh tokoh-tokoh informal lainnya. Kelebihan itu sangat memungkinkan dan bahkan mendorong sang kiai untuk mengembangkan sikap, persepsi, dan tindakan mereka agar lebih berwawasan luas ketimbang warga masyarakat lain.

Menurut Laode Ida, setidaknya ada tiga faktor yang memungkinkan elite kiai memiliki otonomi dan kelebihan mempertahankan dominasi kulturalnya. *Pertama*, tingginya mobilitas kiai dalam membangun jaringan hubungan dengan komunitas di luar, baik sesama kiai—dalam jaringan tertentu—maupun dengan pihak lain, memungkinkan mereka memperoleh informasi baru yang belum dimiliki santri dan masyarakat sekitarnya.

Kedua, posisi sentral dan ketokohan kiai di desa dan di pesantrennya, menjadikan mereka sebagai sumber rujukan dari orang-orang dari luar desa, dimana orang-orang yang datang ke desa (dengan berbagai kepentingannya) tidak bisa mengabaikan eksistensi dan peran kiai. Kiai hampir selalu dijadikan sebagai tempat bertanya dan sekaligus acuan bagi orang-orang luar desa. Posisi itu menjadikan para kiai memiliki akses yang lebih luas dan bahkan lebih istimewa dari pihak lain sehingga ketokohan kiai bukan saja dalam konteks masyarakat desa dan santrinya, melainkan juga dalam kaca mata orang-orang yang berasal dari luar desa bersangkutan.

Ketiga, sebagai dampak langsung dan tidak langsung dari posisinya, kiai biasanya memiliki kelebihan yang bersifat material dibandingkan dengan masyarakat sekitarnya, termasuk memiliki akses informasi yang lebih baik. Semua itu, dengan kata lain, menjadikan mereka memiliki kelebihan dalam bidang *means of production* dalam bentuk *ideas* dan sekaligus material, dimana semua itu dibutuhkan para santri dan masyarakat umumnya.[154]

Keotonomian kiai membawa dampak pada pengembangan pesantren yang lebih dinamis dan independen dibandingkan dengan lembaga serupa yang memperoleh biaya dari pemerintah atau pihak lain. Kiai dengan keotonomiannya dapat menyampaikan gagasan kritis terhadap pemerintah atas segala ketidakmampaun dalam menjalankan amanah rakyat, tanpa dihantui rasa takut dalam menyampaikan kebenaran. Posisi seperti dimainkan kiai sebagai institusi independen dan exstra parlementer dalam mengontrol dan mengevaluasi kebijakan-kebijakan pemerintah yang tidak proporsional, dan mengarah pada praktik penyelewengan.

---

[154] Laode Ida, *NU Muda*, 4-5.

C. Membedah Partisipasi Politik Elite NU

Pada bagian ini akan diuraikan tentang teori sosial mikro yang dijadikan sebagai dasar dan alat bantu dalam menganalisis partisipasi politik elite NU. Di samping teori tersebut, juga akan diuraikan ajaran *Ahl al sunnah wa al jamaah* sebagai dasar dalam bertindak dan berprilaku NU. Pada bagian ini juga akan diuraikan tentang pendekatan fikih yang selalu digunakan oleh elite NU dalam melihat dan mempersepsikan realitas politik di Indonesia.

1. Behaviorisme

Behaviorisme yang sangat terkenal dalam psikologi berpengaruh langsung terhadap sosiologi prilaku dan berpengaruh tidak langsung terhadap teori pertukaran. Sosiologi prilaku memusatkan perhatian pada hubungan antara prilaku seorang aktor terhadap lingkungan dan dampak lingkungan terhadap aktor. Hubungan ini adalah dasar untuk pengondisian operan (*operant conditioning*) atau proses belajar yang dilaluinya, ”prilaku diubah oleh konsekuensinya”. Lingkungan tempat munculnya prilaku, baik berupa sosial atau fisik, dipengaruhi oleh prilaku dan selanjutnya ”bertindak” kembali dalam berbagai cara. Reaksi ini, baik positif, negatif atau netral mempengaruhi aktor berikutnya. ”Bila reaksi telah menguntungkan aktor, prilaku yang sama mungkin diulang di masa yang akan datang dalam situasi serupa. Bila reaksi menyakitkan atau menyiksa aktor, maka prilaku itu kecil kemungkinannya di masa depan”.[155]

Salah satu teori *behavior* yang cukup populer adalah *Theory of Planned Behavior* atau dikenal dengan sebutan ”TpB” yang dikemukan oleh Icek Aizer, profesor psikologi di University of Massachussets.[156] Menurut teori ini prilaku manusia dipengaruhi oleh tiga faktor. *Faktor pertama* adalah keyakinan prilaku *(behavioral beliefs)*, yakni adanya keyakinan dalam diri aktor bahwa apa yang dilakukan akan memperoleh manfaat, sehingga membentuk keinginan subyektif mereka. Keyakinan dan keinginan tersebut kemudian melahirkan sikap terhadap prilaku *(attitude toward behavior)*, yakni penilaian-penilaian bahwa dirinya mampu untuk mewujudkan keinginan tersebut. Ada kalanya sikap tersebut berdampak positif dan negatif.

Faktor kedua yang membentuk prilaku adalah adanya keyakinan terhadap norma-norma yang berlaku di masyarakat yang berasal dari interaksi mereka dengan

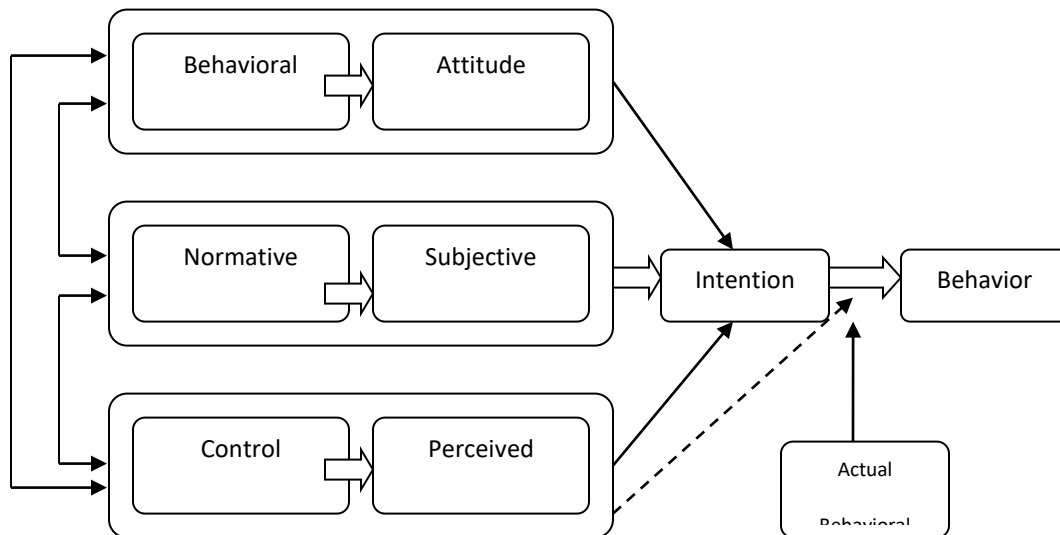
[155] Ibid. 356.
[156] www.people.umass.edu/aizen/lpb.diag.htm.

lingkungan *(normative beliefs)*. Lingkungan tersebut adalah keluarga, sekolah, teman, dengan mengacu pada aturan-aturan normatif. *Normative beliefs* berakibat munculnya tekanan sosial *(sosial pressure)* yang diakibatkan oleh keyakinan terhadap norma.

Faktor ketiga adalah keyakinan terhadap kontrol lingkungan *(control beliefs)*, yakni faktor lain di luar *behavior* dan *normative beliefs* yang dapat menfasilitasi aktor dalam melahirkan prilaku, atau terdapat faktor eksternal yang mempengaruhi prilaku aktor. Keyakinan ini kemudian memunculkan dukungan dan persepsi dari orang lain yang menguatkan terhadap keinginan aktor *(perceived behavior control).*

Ketika faktor tersebut timbul, menurut TpB akan melahirkan kesiapan seseorang dalam mewujudkan keinginannya *(intention)*, karena adanya tiga faktor yang saling mendukung. Ketiga faktor saling berhubungan dan saling men*support* satu dengan yang lain. Hubungan ketiga domain tersebut yang akhirnya membentuk prilaku.

Antara keinginan dan prilaku masih terdapat variabel lain yang menjadi penengah, meskipun tidak masuk dalam katagori penentu, yakni berupa sumber daya, keterampilan dan kemampuan lain yang dimiliki oleh aktor dalam mewujudkan keinginannya. Oleh Icek Aizer menyebut varibel ini dengan *actual behavioral control.* Domain ini berada pada posisi *intention* dan *behavior.*

Berikut ini gambaran teori TpB Icek Aizer :

Teori *behavior* yang memusatkan perhatian pada tindakan individu yang merupakan akar dari munculnya teori Pilihan Rasional dan Teori Pertukaran. Teori

pilihan rasional memusatkan perhatian pada aktor. Kerangka teori ini menyatakan, bahwa aktor dipandang sebagai manusia yang *mempunyai tujuan* atau mempunyai maksud;artinya aktor mempunyai tujuan, dan tindakannya tertuju pada upaya untuk mencapai tujuan itu. Aktor dipandang mempunyai pilihan. Teori Pilihan Rasional mengabaikan apa yang menjadi pilihan atau apa yang menjadi sumber pilihan aktor, yang penting adalah kenyataan bahwa tindakan dilakukan untuk mencapai tujuan yang sesuai dengan tingkatan pilihan aktor.

Meskipun teori Pilihan Rasional berawal dari tujuan atau maksud aktor, namun menurut Friedman dan Hechter, teori ini memperhatikan sekurang-kurangnya dua pemaksa utama. *Pertama* adalah keterbatasan sumber. Aktor mempunyai sumber yang berbeda maupun akses yang berbeda terhadap sumber daya yang lain. Bagi aktor yang mempunyai sumber daya besar, pencapaian tujuan akan relatif lebih mudah, sementara bagi yang sedikit, pencapaian tujuan mungkin lebih sulit atau mustahil dapat tercapai.

Kedua, sumber pemaksa adalah lembaga sosial. Friedman dan Hechter menyatakan :

> ”Merasakan tindakannya diawasi sejak lahir hingga mati oleh aturan keluarga dan sekolah;hukum dan peraturan;kebijakan tegas;gereja;-sinagoge dan Masjid;rumah sakit dan kuburan. Dengan membatasai tindakan, dengan dilaksanakannya aturan permainan—meliputi norma, hukum—secara sistematis mempengaruhi akibat sosial”.[157]

Teori *Behavior* dan Pilihan Rasional dijadikan dasar untuk melihat dan menilai pilihan-pilihan rasional elite NU dalam berpolitik serta efek yang ditimbulkan akibat pilihan-pilihan itu. Elite NU dilihat sebagai aktor yang memiliki kehendak dan tujuan yang memaksa mereka berpolitik sesuai dengan hati nuraninya. Hubungan aktor dengan lingkungan dan lembaga di luar dirinya sering kali menyebabkan satu sama lain saling terikat dan terkondisi oleh peran yang dimainkannya. Para ahli ilmu sosial menyebut dengan istilah hubungan ”ketergantungan”. Untuk menggambarkan tentang ketergantungan antara kekuatan di NU, akan digunakan teori Pertukaran dan Pertukaran Jaringan. Teori Pertukaran (*exhange theory*) Peter Blau dan Richard Emerson mengasumsikan bahwa setiap orang berusaha merebut peluang dan manfaat yang didapatkan orang melalui proses sosial, tergantung pada manfaat yang mampu mereka berikan dalam pertukaran, “pemusatan perhatiannya pada aliran manfaat melalui interaksi sosial”.[158] Pandangan tersebut kemudian sampai pada apa yang disebut Emerson sebagai “ketergantungan kekuasaan” (*power-dependence*). Emerson mendefinisikan kekuasaan sebagai tingkat biaya potensial yang menyebabkan seorang

---

[157] Debra Friedmen, Michael Mechter, “The contribution of rational choice theory to macrosociological research”, dalam Sociological Theory 6 (1988), 202.
[158] Ibid. 367-373.

aktor memaksa orang lain “menerima”, ketergantungan melibatkan tingkat biaya potensial yang diterima seorang aktor dalam sebuah relasi. Kekuasaan yang tidak seimbang dan ketergantungan menyebabkan ketidakseimbangan dalam hubungan, tetapi melalui perjalanan waktu ketimpangan ini bergerak menuju hubungan kekuasaan yang makin berimbang.[159] Teori ini kemudian dikembangkan lagi oleh Cook dan Whitmeyer (1992) menjadi teori Pertukaran Jaringan (*network exhange theory*) yang mengkombinasikan teori pertukaran sosial dan analisis jaringan. Cook berkesimpulan, teori Pertukaran secara eksplisit mengasumsikan bahwa aktor secara rasional mengejar maksimalisasi kepentingan diri (*self interest*) dalam bentuk apapun, kepentingan semakin kuat apabila aktor memperoleh keuntungan dari proses pertukaran itu.[160]

2. Paradima politik NU;pendekatan ahl al sunnah wa al jama>’ah dalam politik

Selain teori sosial di atas, untuk melihat partisipasi politik elite NU perlu mempertimbangkan dasar-dasar keagamaan yang menjadi dasar dan penggerak aktor dalam perpolitikan NU. Dasar-dasar keagamaan yang sering dipakai oleh elite NU dikenal dengan sebutan *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah*. Paham ini meliputi ajaran keagamaan di bidang akidah, tasawwuf/akhlak, fikih dan muamalah.

Sejak awal pendirian yang dicetuskan dalam Qanun Asasi, NU secara tegas menyebutkan ajaran *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah* sebagai dasar dan wilayah yang akan diperjuangkan. Dalam perkembangannya, paham *ahl al sunnah* mengalami pemaknaan yang luas, demikian pula pemaknaan terhadap akibat paham ini dalam bidang kehidupan, sehingga seluruh persoalan kemasyarakatan selalu dihubungkan dengan paham *ahl al sunnah*, demikian pula ketika NU melihat persoalan politik.

Dalam literatur Islam klasik (*al mara*>*ji’ al awwaliyah*) tidak ditemukan suatu kata utuh “*ahl al sunnah wa al jama*>*’ah*” (selanjutnya disebut Aswaja). Dalam al-Qur’an dan literatur sebutan *al ahl*, *al sunnah*, dan *al jama*>*’ah*[161] dengan penyebutan secara terpisah.

Ayat al-Qur’an tentang *al-ahl* dalam S. al-Anbiya>’ (21):7 :

æó ãÇó ÃóÑúÓóáúäÇó ÞóÈúáóßó ÅöáÇøó ÑöÌÇóáÇð äõæúÍöì Çöáóíúåöãú ÝóÓúÆóáõæúÇ Ãóåúáó ÇáÐøößúÑö Çöäú ßõäúÊõãú áÇó ÊóÚúáóãõæúäó

Artinya :

---

[159] Ibid. 378.

[160] Karen S. Cook, J.M. Whitmeyer, “Two approach to sosial structure;Exhange theory and network analysis”, *Annual Review of Sociology* (1992), 109-127.

[161] Kata *jama>’ah* disebutkan dalam sebuah Hadi>th, “Barang siapa mengetahui sesuatu yang ia tidak sukai dari pemimpinnya, maka hendaknya ia bersabar. Karena sesungguhnya, siapa yang akan meninggalkan jamaah (sejengkal saja) kemudian ia meninggal, maka ia meninggal dengan cara jahiliyah” (HR. Bukha>ri>). Lihat al-Bukha>ri>, *Sahi>h al-Bukha>ri>*, Juz I (Beirut:Da>r al-Ji>l, tt), 59.

“Dan kami tidak mengutus rasul-rasul sebelum kamu (Muhammad), melainkan beberapa orang laki-laki yang kami beri wahyu kepada mereka, maka tanyakanlah olehmu kepada orang-orang (*ahl*) yang berilmu, jika kamu tidak mengetahui”.

Ayat al-Qur’an tentang *al-ahl* dalam S. al-Ahzab (33):13 :

íóÂåúáó íóËúÑöÈó áÇó ãõÞÇóãó áóßõãú ÝóÇÑúÌöÚõæúÇ ....

Artinya :

“Hai (*ahl*) penduduk Yathrib, tiada tempat bagimu, maka kembalilah kamu”.

Ayat al-Qur’an tentang *al-sunnah* dalam S. al-Isra>’ (17):77

ÓõäøóÉó ãóäú ÞóÏú ÃóÑúÓóáúäÇó ÞóÈúáóßó ãöäú ÑõÓõáöäÇó æóáóäú ÊóÌöÏó áöÓõäøóÊöäÇó ÊóÍúæöíáÇð

Artinya :

“Kami menetapkan yang demikian (sunnah) sebagai ketetapan terhadap Rasul-rasul kami, yang kami utus sebelum kamu, dan tidak akan kamu dapati perubahan bagi ketetapan kami itu”.

Ayat al-Qur’an tentang *al sunnah* dalam S. al-Kahfi (18):55

æóãÇó ãóäóÚó ÇáäÇøóÓó Ãóäú íõÄúãöäõæúÇ ÅöÐú ÌÂÁó åõãõ ÇáåõÏóì æóíóÓúÊóÛúÝöÑõæÇú ÑóÈøóåõãú ÅöáÇøó Ãóäú ÊóÃúÊöíóåõãú ÓõäøóÉõ ÇáÃóæøóáöíúäó Ãóæú íóÃúÊöíóåõãõ ÇáúÚóÐÇóÈõ ÞõÈõáÇð

Artinya :

“Dan tidak ada satu pun yang menghalangi manusia dari beriman, ketika petunjuk telah datang kepada mereka, dan memohon ampun kepada Tuhannya, kecuali (keinginan menanti) datangnya hukum (Allah yan telah berlaku pada) umat terdahulu”.

Demikian pula, istilah tersebut secara utuh belum muncul pada masa al-Ash’a>ri>, dan al-Maturidi> sebagai mazhab bidang akidah dalam Aswaja. Hal yang sama juga tidak terjadi pada masa al-Ghaza>li>, al-Baghda>di> atau pada masa empat imam mazhab di bidang fikih (*maz}a>hib al-arba’ah*). Aswaja selalu diidentikkan dengan

al-Asha’ri>, seorang ulama’ terkemuka yang lahir dan wafat di Basrah (260-324 H). Nama bagi pengikut Aswaja sering disebut kaum *Ash’ariyah*.[162]

Hingga kini, pengertian Aswaja secara utuh hanya sebatas “klaim” dari berbagai aliran ilmuwan muslim untuk memberikan jalan keluar atas ketersendatan pemaknaan yang beragam. Definisi Aswaja yang sering ditemui adalah”, **ÞÇóáó ãÇó ÃóäÇó Úóáóíúåö Çáíøóæúãó æóÃóÕúÍÇóÈìö**“ yang tidak hanya dimonopoli oleh satu aliran, karena pada kenyataannya, setiap muslim berpikiran yang sama dengan pengertian tersebut.

Teks lengkap Hadi>th tersebut sebagai berikut :

Úóäú ÚóÈúÏö Çááåö Èúäö ÚóãúÑæ ÞÇóáó : ÞÇóáó ÑóÓõæúáõ Çááåö – Õóáøóì Çááåõ Úóáóíúåö æóÓóáøóãó – ÓóÊóÝúÊóÑöÞõ Ãõãøóìöì Úóáóì ËóáÇóËóÉò æóÓóÈúÚöíúäó ÝöÑúÞóÉð ¡ ÇáäÇøóÌöíóÉõ ãöäúåÇó æÇóÍöÏñ æóÇáÈÇóÞõæúäó åóáúßóì ¡ Þöíúáó æóãóäú ÇáäÇøóÌöíóÉõ ¿ ÞÇóáó Ãóåúáõ ÇáÓøõäøóÉö æóÇáÌóãÇóÚóÉö ¡ Þöíúáó æóãóäú Ãóåúáõ ÇáÓøõäøóÉö æóÇáÌóãÇóÚóÉö ¿ ÞÇóáó ãÇó ÃóäÇó Úóáóíúåö Çáíøóæúãó æóÃóÕúÍÇóÈìö (ÑóæÇóåõ ÇáÊõÑúãõÐöì)[163]

Artinya :

‘Abdulla>h bin ‘Amru> berkata: Rasu>lulla>h SAW bersabda: umatku akan terpecah menjadi tujuh puluh tiga golongan. Yang selamat hanya satu, sementara yang lainnya akan celaka. Ketika ditanya siapakah golongan yang selamat itu wahai Rasulullah? Beliau menjawab, kelompok *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah*. Ketika beliau ditanya tentang siapa kelompok *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah,* beliau menjawab, yang mengikuti sunnahku dan para sahabatku).

Pengakuan jujur dikemukakan oleh KH. Achmad Siddiq, bahwa NU bukan satu-satunya *jam’iyyah* yang memonopoli ajaran Aswaja, karena masih banyak organisasi lain yang sama-sama menjalankan ajaran Aswaja. Namun NU sejak awal berdiri menegaskan diri sebagai penganut, pengemban dan pengembang paham Aswaja.[164] Ajaran Aswaja adalan ajaran Islam itu sendiri, yaitu ajaran yang dibawa oleh Nabi

---

[162] K.H. Sirajudin Abbas, *I’tiqad ahl al sunnah wal jama>’ah*, Cetakan ke-32 (Jakarta:Pustaka Tarbiyah, 2006), 3. Sebagaimana dikutip Abbas, disebutkan dalam kitab *Ikhtitaf Sada>t al-Muttaqi>n,* mengutip pendapat al-Ghaza>li>, disebutkan, *“idha> utliqa al-ahl al-sunnah fa al-mura>du bihi> al-ashairah wa al-maturidiyah”,* artinya, “apabila disebut kaum ahl al sunnah wa al jamaahwal jamaah, maka maksudnya ialah orang-orang yang ikut rumusan (paham) Asy’ari> dan Maturidi>”.

[163] Lihat al-Turmudhi>, *Sunan* (Beirut:Da>r al-Fikr, tt), No. 2565. Hadi>th ini juga dikutip oleh al-Shahrasta>ni> dalam *al-Milal wa al-Nihal* (Beiru>t:Da>r al-Fikr, tt), 11. Hadi>th serupa juga ditemukan dalam riwayat Abu Dawud dari Abu Hurayrah. Lihat al-Khalidi, *Sunan Abi> Dawud,* Vol. 3 (Beiru>t:Da>r al-Kutub al-Ilmiah, 1996), 203.

[164] KH. Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah* (Surabaya:Khalista dan LTN NU, 2006), 27. Lihat pula, Muhyiddin Abdus Somad, *al-Hujja>j al-Qat’iyyah fi Sih}h>>ah al-Mu’taqida>t wa al-‘Ama>liyyah al-Nahdiyyah* (Surabaya:Khalista, 2007), 3.

Muhammad Saw bersama para sahabatnya. Karenanya, Aswaja sudah ada pada masa Nabi, atau sebelum munculnya aliran-aliran dalam Islam, seperti Mu'tazilah,[165] Shi'>ah[166] dan Khawa>ri>j.[167] Sementara itu kehadiran aliran-aliran dalam Islam dimaknai sebagai pengganggu ajaran Aswaja, atau sebagai ujian dalam rangka meneguhkan kembali ajaran murni yang dibawa oleh Nabi dan para sahabat.

Paham Aswaja merupakan akumulasi pemikiran keagamaan dalam berbagai bidang yang dihasilkan oleh para ulama untuk menjawab persolan yang muncul pada zaman tertentu. Hal ini dilakukan agar paham sunni bisa selalu relevan dengan perkembangan baru yang muncul seiring dengan berubahnya waktu.[168] Tetapi, bukan berarti tidak memiliki format yang dasarnya belum ada pada masa awal Islam, Aswaja selalu berproses dari waktu ke waktu dengan berpegang teguh ada ajaran-ajaran *al-Sunnah.*

Dengan berbagai pandangan tentang *ahl al sunnah wa al jama>'ah,* nampaknya pemikiran Kiai Achmad Shiddiq lebih tepat dijadikan sebagai definisi yang cukup jelas. Dalam pemikiran tersebut, yang disebut *ahl al sunnah wa al jama>'ah* adalah akumulasi paham keagamaan yang bersumber dari ajaran al-Qur'an dan Hadi>th serta pendapat sahabat, tabi'in dan para ulama. Menurutnya, paham *ahl al sunnah wa al jama>'ah* bukan saja menjadi hak orang NU tetapi umat Islam lain yang mengakui sebagai penganut *ahl al sunnah wa al jama>'ah,* tetapi paham yang dikembangkan NU memiliki ciri dan karakteristik tersendiri yang (mungkin) berbeda dengan golongan yang lain.

Di *jami'iyyah* NU, penegasan istilah *Ahl al sunnah wa al jamaah* tertuang dalam Mukaddimah "Qanun Asasi" NU, atau undang-undang dasar NU yang disampaikan oleh KH. Hasyim Asy'ari. Dalam mukaddimah tersebut disebutkan;

> "...Wahai ulama' dan para pemimpin yang bertaqwa di kalangan Ahlussunah waljamaah dan keluarga mazhab imam yang empat. Anda sekalian telah menimba ilmu dari orang-orang terdahulu Mereka juga menimba dari orang-orang sebelumnya dengan jalan *sanad* yang bersambung sampai kepada Anda sekalian, dan Anda selalu meneliti dari siapa penimba ilmu itu.....".[169]

---

[165] Tokoh penting di balik berdirinya golongan Mu'tazilah adalah Wa>sil b. Ata>'. Ia adalah seorang peserta dalam forum ilmiah H}asan al-Bas}ri>. Di forum ini muncul masalah yang hangat waktu itu, yaitu masalah pelaku dosa besar. Wa>sil menentang pendapat H}asan, dan menyatakan bahwa orang melakkan dosa besar tidak mukmin dan tidak kafir, melainkan ia berada di dua posisi itu. Wa>sil kemudian keluar dari forum tersebut. Al-Baghda>di>, *al-Farq Baina al-Firaq*, 15.

[166] Shi>ah adalah golongan yang memiliki pandangan bahwa 'Ali> adalah khalifah pilihan Nabi Muhammad, dan ia orang yang paling utama di antara para sahabat Nabi. Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 34. Pada perkembangan, golongan Shiah terpecah menjadi dua kelompok besar, yakni shi>'ah sab'iyyah dan shi>'ah ithna> ashariyah. Al-Baghda>di>, *al-Farq Baina al-Firaq*, 78.

[167] Ibid. 28.

[168] Thoha Hamim, "Paham Ahl al sunnah wa al jamaahwal Jamaah, Proses Pembentukan dan Tantangannya" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja Aula Perdebatan dan Interpretasi* (Yogyakarta:LKiS, 2000), 150.

[169] Periksa, KH. Abdul Muchid Muzadi, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran;(Refleksi 65 Tahun Ikut NU*, (Khalista:Surabaya, 2007), 19.

Dalam Anggaran Dasar NU, istilah *Ahl al sunnah wa al jama>ah* baru muncul dalam keputusan Statuten dari ″Perkoempoelan Nahdlatoel-′Oelama″ tahun 1930 di Surabaya. Dalam pasal 3 disebutkan, bahwa ″perkoempoelan ini berichtiar memeriksa kitab-kitab sebeloemnya yang dipakai oentoek mengadjar, soepaya diketahoei apakah itoe dari pada kitab-kitabnja Ahli Soennah wal Djama′ah atau kitab-kitabnya Ahli Bid′ah″[170].

Ajaran *ahl al sunnah wa al jama>′ah* selalu dinisbatkan kepada ajaran keagamaan yang dibawa oleh Nabi, diteruskan oleh para sahabat, dan dilanjutkan oleh *tabi′i>n*. Aswaja NU selalu memegang prinsip seperti itu. Pemikiran dan pendapat sahabat (utamanya *khulafa>′ al-ra>shidu>n*) dijadikan sebagai acuan utama setelah Hadi>th Nabi, karena mereka yang pernah hidup bersama Nabi, dan apabila menemukan berbagai persoalan langsung berkonsultasi kepada Nabi. Dasanya adalah Hadi>th yang cukup populer di kalangan Nahdliyyin, yaitu Hadi>th yang diriwayatkan oleh Abu> Da>wu>d dari al-′Irba>d bin Sa>riyah[171], yaitu :

ÝóÚóáóíúßõãú ÈöÓõäøóÊöìú æóÓõäøóÉö ÇáúÎõáóÝÇóÁö ÇáÑøóÇÔöÏöíúäó

artinya : Maka berpeganglah kepada sunnahku dan sunnah *khulafa>′ al-ra>shidi>n.*

Jumhur ulama berpendapat, bahwa para sahabat Nabi[172] adalah para tokoh yang diyakini kejujurannya di dalam penyampaian masalah agama. Meragukan terhadap kejujuran sahabat, berbahaya bagi akidah seseorang.[173]

Selanjutnya, generasi setelah sahabat yang menjadi panutan adalah *tabi′i>n* (pengikut). Mereka adalah generasi yang menerima tongkat estafet sebagai penjaga ajaran Islam setelah para sahabat. Dalam hal ini tokoh-tokoh menjadi rujukan NU adalah;di bidang akidah mengikuti aliran yang disebut *asha>b al-Ash′a>ri>* (atau sering disebut *Ash′ariah*), yaitu al-Ash'a>ri>,[174] al-Baqilla>ni>, al-Juwaini>, al-Maturidi[175]> dan

---

[170] Ibid.

[171] Lihat al-Kha>lidi> (*tahqi>q*), *Sunan Abu> Da>wu>d*, Vol. 3 (Beirut:Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 206. Hadi>th ini juga diriwayatkan oleh Ibn Ma>jah, lihat Muh}ammad Fua>d *(tahqi>q), Sunan Ibn Ma>jah,* Vol. I (Beirut:Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.), 15. Hadi>th ini juga dikutip oleh al-Sha>tibi> dalam *al-I'tis}a>m*. Lihat al-Shatibi, *al-I'tis}a>m* (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), 54. Hadi>th di atas juga dikutip oleh al-Jawzi dalam *Tabli>s Ibli>s* (Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), 20.

[172] Yang dimaksud dengan sahabat Nabi adalah mereka yang hidup pada masa rasulullah, pernah melihat atau belum waktu lama atau hanya sebentar. 'Ali> Ma'shum, *Hujjat al-Sunnah wa al-Jamaah* (t.t.:t.p., tt), 5.

[173] Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, 31.

[174]Imam al-'Ash'a>ri> adalah tokoh besar pemikir Islam yang merintis keseluruhan penjabaran aqidah Islam dalam ilmu kalam. Nama lengkap al-Ash'a>ri> adalah 'Ali> b. H}asan b. Abi> Bas}ar Ishaq b. Sali>m b. Ismai>l b. 'Abdulla>h b. Mu>sa> al-Ash'a>ri>. Ia dilahirkan di Basrah Iraq pada tahun 260 H/873 M, dan wafat di Baghdad pada tahun 324 H/935 M. Lihat Hamuda Ghura>mah, *Abu> al-H}asan al-Ash'a>ri>* (Mesir:tp, 1973),60.

[175] Nama lengkap al-Maturidi> adalah Muh}ammad ibn Muh}ammad ibn Mah}mu>d al-Maturidi>. Tokoh yang dikenal dengan sebutan Abu> Mans}u>r al-Maturidi> ini dilahirkan di Maturid, sebuah daerah di Samarkhand, dan

al-Shahrasta>ni>. Di bidang tasawuf mengikuti pola ajaran al-Ghaza>li> dan Junayd al-Baghda>di>. Sementara di bidang fikih mengikuti ajaran empat imam mazhab (*maza>hib al-arba>'ah*), yaitu Ma>lik b. Anas,[176] Abu> Hani>fah al-Nu'man,[177] Muh>ammad b. Idri>s al-Shafi>'i> dan Ah>mad b. Hanbal.[178]

Munculnya nama-nama ulama' mazhab di kalangan NU bukan tanpa alasan. Munculnya Ash'a>ri> dan al Maturidi> sebagai mazhab *kala>m* karena didasarkan pada pertimbangan, bahwa keduanya merupakan peretas jalan tengah antara paham rasionalisme mu'tazilah dan antromorpisme *jabariyah* dengan pendekatan yang menggabungkan aspek rasional (*'aqli>*) dan teks (*naqli>*). Sebelumnya, masalah-masalah *kala>m* dalam tradisi *sunni>* dipandang hanya dari sudut pandang *naqli>* saja, maka al-Ash'a>ri> mempelopori pendekatan baru yang menggabungkan dua pendekatan sekaligus, rasional dan tekstual. Akan tetapi generasi setelah al Ash'a>ri> mengembangkan pemikiran tersebut lebih rasionalistis. Hal ini terlihat antara lain konsep *kala>m* yang dikembangkan oleh al-Baqillani>.

Pendekatan tengah yang lebih moderat al Ash'a>ri> misalnya soal perbuatan manusia (*af'a>l al iba>d*). Menurut aliran Mu'tazilah, manusia menciptakan perbuatannya sendiri, karena itu manusia dituntut mempertanggungjawabkan perbuatannya. Sementara menurut aliran *Jabariyah*, manusia tidak menciptakan perbuatannya, perbuatan manusia diciptakan oleh Allah. *Ash'ariyah* berpendapat, ada dua unsur kekuasaan, yaitu unsur kekuasaan Tuhan dan unsur dari kekuasaan manusia itu sendiri. Unsur dari manusia berupa *kasb*, dan unsur dari Allah berupa *qudrah.*[179] *Kasb* manusia tidak bisa berdiri sendiri, melainkan juga ditentukan oleh *Qudrah*. Sementara *Qudrah* Allah juga ditentukan oleh tingkat *kasb* manusia. Pandangan ini dipahami bahwa al Ash'a>ri berada di antara dua katup pemikiran yang berpaham *Jabariyah* dan *Qadariyah*, sehingga dianggap lebih moderat.

---

wafat tahun 333 H. Samarkhand merupakan tempat diskusi dalam Fikih dan Ushul Fikih. Diskusi di bidang fikih dan ushul berlangsung antara pendukung H}anafi> dan Syafi>'i>. al-Maturidi> menyusun berbagai kitab, di antaranya;*Kitab Tauhi>d, al-Maqalat fi al-Kala>m, al-Jadal*. Abu Zahrah, *Aliran Politik dan Akidah*, 208-9.

[176] Nama lengkapnya adalah malik b. Anas b. Malik b. Abi Amir n. Amr b. Harith al-Asbahi. Lahir tahun 93 H dan wafat pada tahun 179 H. Ia dikenal sebagai tokoh pembela Sunnah, dan berusaha untuk membentengi terhadap upaya-upaya yang dapat menyelemengkan Sunnah. Salah karya yang sangat popular adalah Kitab al-Muwatta'. Lihat 'Abdul Qa>hir b. T}>a>hir b. Muh}ammad al-Baghda>di>, *al-Farq Bain al-Firaq* (Beiru>t:Darl al-Kutub al-'Alamiyah, tt), 19.

[177] Nama lengkap Abu> H}ani>fah adalah al-Nu'ma>n ibn Tha>bit al-Ku>fi>, dilahirkan pada tahun 80 H dan meninggal pada tahun 150 H. Abu Hanifah belajar bidang fikih pada Hammad b. Sulaima>n. Ia dikenal sebagai imam mazhab yang '*a>lim, 'a>bid* dan *wira>'i>*. Ia dikenal sebagai imam mazahab yang kaya, dan oleh karenanya ia tidak mau menerima pemberian gaji dari Negara. Ibid, 20.

[178] Nama lengkapanya adalah Abu> 'Abdilla>h Ah}mad b. Muh}ammad b. Hanbal al-Saibani> al-Marwa>zi> al-Baghda>di>. Ia adalah *syeikh al-Sunnah, Nasi>rah sunnah* dan *ima>m al-hadi>th dan fiqh.* Ia meninggal pada tanggal 12 Rabiul Awwal tahun 241 H. Ibid. 20

[179] Muhammad Tolhah Hasan, *Ahl al sunnah wa al jamaahWal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta:Lantabora Press, 2005), 17. Masyhudi Muchtar, dkk., *Aswaja al-Nahdliyyah;Ajaran Ahl al sunnah wal jamaah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama'* (Surabaya:Khalista dan LTN, 2007), 12-17., Sirajudin Abbas, *I'tiqad Ahlussunah Waljama'ah*, 83., Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama' dan Islam*, 75.

Seperti halnya dalam *kala>m*, konsep tasawwuf al-Ghaza>li[180]> dan al-Baghda>di[181]> merupakan kritik terhadap pemikiran tasawwuf al-H}>allaj dengan paham *al-H}ulu>l*,[182] paham *wih}dat al-wuju>d* Ibn 'Ara>bi>[183] dan paham *al-Ittih}a>d* Abu> Yazi>d al-Bustami>. Pemikiran tasawuf ketiga tokoh tersebut dikenal liberal sampai menafikan realitas kongkrit manusia sendiri, misalnya konsep penyatuan Tuhan dalam diri manusia, atau penyatuan manusia dalam diri Tuhan. Sementara dalam konsep tasawwuf al Ghaza>li> dan al Baghda>di>, tingkatan tertinggi ketercapaian manusia menembus realitas Tuhan hanya sampai pada wilayah *ma'ri>fah*. Suatu tingkatan (*maqa>mat*) yang tetap menempatkan manusia dalam kesadaran kongkrit dirinya sendiri dengan segala keterbatasan dan kealpaan sebagai seorang makhluk Tuhan.

Sementara di bidang fikih, mempraktikkan dan mengembangkan ajaran fikih empat imam mazhab;Ma>liki>, Hanafi>, Shafi>'i> dan Hanbali>. Dengan konsep empat imam mazhab ini, secara teoritis NU memiliki keleluasaan menerapkan kebijaksanaan jam'iyyahnya untuk mengantisipasi masalah-masalah yang timbul sehingga tidak kaku dengan berbagai alternatif dari pendapat mazhab yang ada. Namun dalam praktiknya, sering kali tradisi NU lebih banyak berkiblat kepada mazhab Shafi>'i> dibanding mazhab lain.[184] Meskipun demikian dalam lingkungan

---

[180] Nama lengkap al-Ghaza>li> adalah Abu> Hami>d Muh}ammad ibn Muh}ammad ibn Muh}ammad al-Tu>si> al-Ghaza>li>. Dia dilahirkan di Thus Kurasan pada tahun 450 H/1058 M. al-Ghaza>li> hidup pada maa dinasti Saljuk yang bermazhab Syafi'yah dalam bidang fikih. Akibatnya, di bawah kepemimpinan Saljuk, al-Ghaza>li> memperoleh berbagai kehormatan. Tokoh penting yang banyak berhubungan dengan al-Ghaza>li adalah Nizam al-Mulk, seorang wazir (setingkat Perdana Menteri) pada pemerintahan Alp Arselan. Osman Bakar, *Hierarki Ilmu;Membangun Rangka Pikir Islami Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Qutb al-Din al-Syirazi*, ter. Purwanto (Bandung:Mizan, 1997), 179. al-Ghaza>li menerima pendidikan awalnya di kota Thus. Tidak lama sebelum meninggal, ayahnya mempercayakan pendidikan al-Ghaza>li dan adik laki-lakinya, kepada seorang sufi. Pendidikan al-Ghaza>li antara lain mencakup pendidikan al-Qur'an dan Hadi>th. M.M. Syarief (ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 2 (Wiesbaden:Otto Harrasowitz, 1963), 231. Sebelum usia lima belas tahun, al-Ghaza>li pergi ke Jurjan untuk melanjutkan studinya dalam bidang fikih di bawah bimbingan Abu> Nasr al-Ismai>li>. Penting untuk dicatat, al-Ghaza>li belajar kalam kepada al-Juwaini>. Al-Juwaini> inilah yan memainkan peran cukup menonjol dalam penfilsafatan kalan al-Ghaza>li. Sebagai ilmuwan bidang filsafat, kalam dan tasawwuf, al-Ghaza>li sudah menghasilkan beberapa karya penting, diantaranya adalah *Maqa>sid al-Fala>sifah, Taha>fut al-Fala>sifah, Ihya>' Ulu>m al-Di>n, al-Munqid min al-D}ala>l* dan *al-Mustasfa> min al-Ilm al-Us}u>l.*

[181] Nama lengkap al-Baghdadi adalah Abu> al-Qa>sim al-Junaid b. Muh}ammad al-Junaid al-Baghda>di> (W. 297 H). al-Junaid adalah orang pertama kali yang mengklassifikasikan tauhdi ke dalam empat bagian, yaitu;*Tauhi>d al-awa>m, tauhi>d ahl al-haqa>iq bi al-ilm al-z}ahir, tauhi>d al-khas, tauhi>d al-khas min ahl al-ma'ri>fah.* Liha Aqiel Siraj, *Ahl al sunnah wa al jamaahDalam Lintas Sejarah*, 94.

[182] Dalam ajaran *al-Hulul*, manusia dapat bersatu dengan Tuhan dengan cara menghilangkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui proses pengrusakan diri. Jika sifat-sifat manusia dimusnahkan, maka sifat-sifat Tuhan akan tinggal. Lihat Muhammad Yusuf Musa, *Falsafah al-Akhla>q fi> al-Isla>m* (Cairo:Muassasah al-Khanijy> al-Qahi>rah, 1963), 253.

[183] Ibn 'Ara>bi> memandang, bahwa semua realitas adalah satu. Tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda dan bertentangan. Dia melihat, bahwa segala sesuatu yang ada dalam alam ini adalah satu, yaitu wujud *al-haqq*. Karena itu, realitas yang ada di dunia ini mempunyai sifat ketuhanan dan kemakhlukan sekaligus. Begitu pula *al-haqq* juga memiliki sifat ketuhanan dan kemakhlukan. Ibn 'Ara>bi, *Fusu>s al-H>ikam* (Beirut:Da>r al-Kita>b al-'Ara>bi>, 1980), 83.

[184] Nama lengkap al-Syafi'i> adalah Abu> Wahadilla b.Idri>s al-Syafi>'i>, lahir di Gaza Palestina 150 H. al-Syafi'i> adalah pendiri mazhab Syafi'i> dan memiliki pengaruh terbesar di dunia Islam. KH. Sirajuddin Abbas,

mazhab Shafi>'i> sendiri masih dimungkinkan muncul berbagai alternatif pemecahan karena beberapa pendapat yang berbeda.

Paham Aswaja yang merupakan ajaran keagamaan kemudian menjadi dasar dan pijakan NU sebagai jam'iyyah. Aswaja bukan sekedar menjadi amalan *'ubudiyah* yang memiliki hubungan vertikal, melainkan sekaligus sebagai ruh dalam membangun hubungan yang bersifat horisontal, hubungan NU dengan negara, bermasyarakat, berekonomi dan dalam membangun hubungan dengan sesama muslim dan penganut keyakinan lain.

Dalam naskah Khittah NU butir 4 dijelaskan tentang implementasi Aswaja dalam kehidupan yang lebih luas dengan berpegang teguh pada prinsip *tawassu>t}, i'tida>l, tasa>muh* dan *tawa>zu>n*. *Tawassu>t}* dan *i'tida>l* merupakan sikap tengah yang berintikan tentang prinsip hidup yang menjunjung tinggi keharusan berlaku adil dan lurus di tengah kehidupan bersama. NU dengan sikap dasar ini akan selalu menjadi kelompok panutan yang bersikap dan bertindak lurus, dan selalu bersifat membangun serta menghindari segala bentuk pendekatan yang bersifat *tat}arruf* (ekstrim). *Tasa>muh* berarti bersikap toleran terhadap perbedaan, baik dalam masalah keagamaan, terutama hal-hal yang bersifat *furu>'* atau menjadi masalah *khila>fiyah*, serta dalam masalah *khila>fiyah*, dan dalam masalah kemasyarakatan dan kebudayaan. *Tawa>zu>n* adalah sikap seimbang dalam berkhidmat, menyerasikan kepada Allah Swt, khidmat kepada sesama manusia serta kepada lingkungan hidupnya, menyelaraskan kepentingan masa lalu, masa kini dan masa mendatang. Sementara *Amar ma'ru>f nah> al-munkar* adalah selalu memiliki sikap kepekaan untuk mendorong perbuatan baik, berguna dan bermanfaat bagi kehidupan bersama, serta menolak dan mencegah semua hal yang dapat menjerumuskan dan merendahkan nilai-nilai kehidupan.[185]

Dengan adanya naskah Aswaja yang tertuang dalam Khittah NU, tidak salah jika kemudian Said Aqiel Siradj awal tahun 1996-an mempersoalkan terminologi Aswaja.[186] Berbeda dengan pendapat umum yang berkembang di kalangan Nahdliyyin, Aswaja bagi Siradj adalah orang-orang yang memiliki metode berfikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan yang berlandaskan atas dasar-dasar moderasi, menjaga keseimbangan dan toleran.[187] Kemoderatan Aswaja tercermin dalam pengambilan hukum (*istinbat}*) yang tidak semata-mata menggunakan nash, namun juga memperhatikan posisi akal. Begitu pula dalam wacana berfikir selalu

---

Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i (Jakarta:Pustaka Tarbiyah, 1986), 13-110. Pada umur dua tahun, ia menetap di Mekkah. Ia belajar dari imam Ma>lik b. Anas dan Muslim b. Kha>lid al-Zanji>. Ia dikenal dengan sebutan Nasirah al-sunnah dan 'Alim al-Qurayshi. Salah satu kitab fikih yang populer adalah *al-Umm*, sedangkan dalam bidang ushul fikih adalah kitab *al-Risa>lah*. Al-Baghda>di>, *al-Farq Baina al-Firaq*, 27. Lihat pula, Ah}mad Ami>n, *Duha> al-Isla>m*, Jilid II (Cairo:Maktabat al-Nahdat al-Misriyyah, 1974), 218.

[185] KH. Abdul Muchid Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama'* (Surabaya:Khalista, 2006), 25-8., Muzadi, *NU dalam Perspektif*, 70-3.

[186] Said Aqiel Siradj, "Sejarah Ahl al sunnah wa al jamaahwal Jamaah" makalah dipresentasikan dalam Simposium Aswaja PMII Koorcab Jatim, 2006. Gugatan Siradj terhadap Aswaja didasarkan pada kenyataan, bahwa Aswaja masih membuka tabir yang sangat luas untuk diinterpretasikan berdasarkan paham keagamaan *sunni*.

[187] Said Aqiel Siradj, *Ahlussunah wal Jamaah dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta:LKPSM, 1997), 20.

menjembatani antara wahyu dan rasio. Metode (*manha>j*) seperti inilah yang diimplementasikan oleh empat imam mazhab serta generasi lapis berikutnya dalam mengembangkan hukum-hukum pranata sosial (fikih).

Sementara sikap netral (*tawa>zu>n*) Aswaja berkaitan dengan sikap mereka dalam politik. Aswaja tidak terlalu membenarkan kelompok garis keras (ekstrim), akan tetapi tidak berhadapan dengan penguasa yan lalim, mereka tidak segan-segan mengambil jarak dan bahkan alienasi. Sementara *ta'adul* (keseimbangan) Aswaja terefleksikan pada kiprah mereka dalam kehidupan sosial, cara mereka bergaul dan kondisi sosial, dan budaya mereka. Begitu pula sikap toleran Aswaja tampak dalam pergaulan dengan sesama muslim yang tidak mengkafirkan yang berbeda akidah, serta ber*tasamuh* terhadap sesama muslim maupun umat manusia ada umumnya.[188]

Jika ditelusuri dari awal sejarah pemikiran NU yang berusaha menggabungkan berbagai paham keagamaan di bidang fikih, akidah dan tassawuf, tidak salah jika kemudian muncul anggapan bahwa NU sebenarnya sudah meletakkan "mazhab pemikiran" baru.[189] Aswaja NU kemudian memberikan perspektif yang berbeda dibandingkan dengan Ormas keagamaan yang lain, di luar NU.

Aswaja yang terbentuk di kalangan NU bersumber dari berbagai literatur yang resmi, yakni kitab-kitab rujukan yang dikenal dengan sebutan *kutub al-mu'tabarah*. Tradisi penggalian sumber mengunakan langkah *istinbat}* (deduktif) dan *istidla>l* (induktif) yan menjadi tradisi keagamaan NU. Secara umum metode perumusan Aswaja sebagai berikut :

Pertama, metode *qauli*>. Pendapat atau pandangan keagamaan ulama yang teridentifikasi sebagai ulama sunni dikutip secara utuh dari kitab *mu'tabar*[190] dalam mazhab. Seperti mengutip dari kitab *al-Iqtis}a>d fi> al-I'tiqa>d* karangan Abu> H}ami>d al-Ghaza>li> yang menjabarkan paham akidah Ash'ariyah atau kita al-Umm yang menghimpun pendapat al-Shafi'i>. Agar terjaga keutuhan paham mazhab sunni harus dihindarkan pengutipan pendapat dari kitab yang penulisnya bermazhab lain.

Kedua, metode *ilh}a>qi*>. Apabila metode *qauli*> tidak dapat dilaksanakan karena tidak ditemukan jawaban tekstual dari suatu kitab mu'tabar, maka dilakukan cara menyamakan hukum suatu kasus yang belum dijawab oleh kitab (belum ada ketetapan hukumnya), atau menyamakan dengan pendapat yang sudah jadi.[191] Metode *ilh}a>qi*> >

---

[188] Ibid. 21.

[189] Misalnya, gagasan ini muncul dari Mun.im DZ, karena gagasan pemikiran yang bersifat kolaboratif (gabungan) adalah baru di dunia Islam. Lihat Abdul Mun'im DZ, "Memahami NU sebagai Mazhab Pemikiran;Mengukuhkan Tradisi Memperkuat Relevansi", dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun (2006), 8.

[190] Yang disebut kitab *mu'tabar* adalah kitab-kitab yang mengacu pada mazhab empat yang dinyatakan dalam bentuk pengakuan dari salah satu penulis sebagai pengikut empat imam mazhab. Stándar kemu'tabaraan suatu kitab dilihat dari alur berfikir, *manha>j* atau metodologinya, semisal karena adanya kesamaan dengan salah satu dari empat imam mazhab, maka kitab tersebut diangap *mu'tabar*. Ahmad Zahro, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999;Tradisi Intelektual NU*(Yogyakarta:LKiS, 2004), 146-7.

[191] Ibid., 121.

dalam praktiknya menggunakan prosedur dan pensyaratan mirip qiyas, karenanya dapat juga dinamakan metode *qiya>si>* versi NU. Ada perbedaan antara *qiya>s* dengan *ilha>q,* yaitu kalau *qiya>s* adalah menanyakan hukum dengan sesuatu yang belum ada ketetapannya dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan nash al-Qur'an atau al-Sunnah, sedangkan *ilha>q* adalah menyamakan hukum sesuatu yang belum ada ketetapannya dengan sesuatu yang sudah ada kepastian hukumnya berdasarkan teks suatu kitab (*mu'tabar*).[192]

Ketiga, metode *manha>ji>*. Ketika merespon masalah kasuistik dipandang perlu menyertakan dalil syar'i berupa kutipan ayat al-Qur'an, nukilan *matan* sunnah atau Hadi>th, maka langkah yang diperlukan sebagai berikut;a.) Kutipan dari mushaf dengan *rasm Uthma>ni>* lengkap dengan surat dan nomor surat serta menyertakan terjamah standar eks Departemen Agama RI;kutip pula ayat tersebut oleh mufassir sunni dari kitab tafsir yang tergolong *mu'tabar*. Keunggulan tafsir bisa ditelusuri dari sumber dan media yang diperbantukan serta penerapan kaidah *istinbat}* atas nash al-Qur'an. Integritas ulama mufassir sebagai jaminan atas mutu penafsiran atau pentakwilan. b). Penukilan matan sunnah atau Hadi>th harus berasal dari kitab-kitab *Us}u>l al-Hadi>th* berikut mencantumkan nara sumber Nabi, serta nama periwayat atau nama *mukharrij* (kolektor). Pemberdayaan nash sebagai *h}ujjah al-shar'iyyah* harus mempertimbangkan data hasil uji kehujjahanya sebagai *sah}>ih}, h}asan,* atau *z}a>'i>f*. Penarikan kesimpulan atas konsep substansi nash bermuara pada pensyarahan oleh *muh}addithi>n* yang paham keagamaannya diakui sebagai sunni. c). Pengutipan *ijma>'* perlu memisahkan katagori *ijma>'* sahabat yang diakui tertinggi mutu kehujjahannya dari *ijma>'* mujtahidi>n. Sumber pengutipan *ijma>'* sebaiknya mengacu pada kitab karya mujtahid *muh}arrir mazhab*, seperti imam al-Nawa>wi>, dan lain-lain. Pengintegrasian tafsir untuk ayat yang dirujuk berikut kritik serta syarah Hadi>th guna mengimbangi kondisi para pelaku penggalian ajaran dengan cara *manha>ji>* pada masa sekarang belum memenuhi kualifikasi mujtahid level manapun.[193]

Dengan model perumusan hukum seperti ini, konsep Aswaja yang dikembangkan oleh NU memiliki dasar epistimologis yang jelas. Nalar epistemologi yang dikembangkan oleh ahli fikih NU sudah mempertimbangkan aspek-aspek akademis yang menjadi syarat dalam perumusan hukum, sehingga produk kebenaran hukum yang dihasilkan sudah terjamin dari sisi otentisitas dan orisinilitasnya.

3. Pendekatan fikih dalam politik.

Ahl al sunnah wa al jama>'ah dalam pengertian NU adalah mengikuti ajaran Nabi dan para sahabat serta orang-orang yang memegang prinsip secara konsekuen pada Nabi dan sahabat tersebut. Mereka adalah para ulama' mazhab baik di bidang akidah,

---

[192] Ibid.

[193] Muchtar, *Aswaja al-Nahdliyyah*, 8-10.

tasawwuf maupun fikih. Tetapi yang secara tegas disebutkan dalam Anggaran Dasar NU adalah mazhab pemikiran bidang fikih yang dikenal dengan sebutan *Maza>hib al-Arba'ah,* yaitu Imam Ma>lik, Hanafi>, Shafi>'i> dan Hanbali>. Pandangan ini didasarkan pada realitas bahwa kitab-kitab fikih lebih menonjol dibandingkan dengan literatur lain yang sering diajarkan di pesantren.

Para imam mazhab dalam menghasilkan produk-produk hukum baru (*istinbat}*) menggunakan dua metode pemikiran yang dikenal dengan kerangka teoritik (*Us>u>l al-fiqh*) dan kaidah fikih (*al-qawa>'i>d al-fiqhiyyah*). *Us>u>l al-fiqh* merupakan metode untuk menilai derajat kebenaran *istinbat*} hukum agar tidak salah dan memuat prosedur merumuskan hukum dalam fikih. Dengan metode ini kemudian dapat disusun hukum fikih yang beraneka ragam. Hukum yang beraneka ragam itu kemudian dapat disusun kembali dengan memperhatikan persamaan bebagai faktor yang dapat dipertemukan menjadi kaidah-kaidah fikih yang berlaku umum. *Us>u>l al-fiqh* terbentuk dari hasil kajian menurut pengertian dan logika kebahasaan yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah serta dari kajian *maqa>sid al-shari>ah* (tujuan syariat). Sementara kaidah fikih dihasilkan dari analisis induktif (*istiqra'*) dengan memperhatikan faktor-faktor kesamaan bermacam hukum fikih, lalu disimpulkan menjadi kaidah umum.[194]

Tradisi pemikiran fikih baik *Us>u>l al-fiqh* dan kaidah fikih dijadikan sebagai dasar bagi NU untuk melihat dan menjawab berbagai perubahan di masyarakat, termasuk persoalan politik.

Terdapat lima kaidah yang lazim disebut "lima kaidah pokok", yaitu :[195]Pertama, *al-amr bi maqa>sidihi>*, artinya setiap perbuatan tergantung pada niat (tujuan). Kedua, *al-yaqi>n la> yazu>lu bi al-shakk*, artinya keyakinan tidak hilang karena keraguan. Ketiga, *al-darar yuza>la* atau *la darar wa la dira>r*, artinya bahaya dihilangkan atau tidak ada bahaya dan tidak ada yang membahayakan. Keempat, *al-mushaqqah tajlib al-taysir*, artinya kesulitan dapat memberikan kemudahan. Kelima, *al-'a>dah al-muh}akkamah*, artinya sesuatu yang sudah menjadi kebiasaan diakui.

Kaidah-kaidah pokok tersebut memiliki cabang atau pecahan. Beberapa kaidah fikih yang sering digunakan NU dalam merespon dan menjawab berbagai persoalan politik adalah;pertama, *dar'u al-mafa>sid muqaddamu>n ala> jalb al-mas}a>lih,* artinya menghindari bahaya diutamakan daripada melaksanakan kebaikan. Kedua, *idha> ta'a>rada mafsadata>ni ru'iya a'd}amuha> dara>ran bi irtika>bi akhfihima>,* artinya jika terjadi pertentangan beberapa bahaya dipertimbangkan bahaya yang paling besar akibatnya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya.

---

[194] Lihat Haidar, *NU dan Islam*, 8-9.

Selain kaidah tersebut, juga kaidah *ma> la> yatimm al wajib illa> bihi> fahuwa wa>jibun,* artinya kewajian yang tidak lengkap kecuali dengan syarat tertentu maka syarat pun wajib. Serta kaidah, *al-maysu>r yaqsut}u bi al-ma'su>r*, artinya kemudahan tidak gugur karena kesulitan.[196]

Dalam pemikiran fikih yang dianut oleh NU, hukum Allah dikelompokkan menjadi dua, yaitu *iqtida'* (sesuatu yang sudah ada ketentuannya) dan *taghyi>r* (tergantung pada obyek hukum) yang biasa disebut *iba>h}ah}*. Dalam al-Qur'an, hukum yang bersifat ibadah jauh lebih banyak jumlahnya daripada yang bersifat *iqtida*, sehingga terdapat banyak peluang untuk mengembangkannya. Pola berfikir politik NU nampaknya terbentuk dari banyaknya peluang untuk menciptakan hukum yang dibolehkan tersebut.

Implikasi dari kecenderungan pola pikir keagamaan seperti dikemukakan di atas, maka pola pikir NU cenderung berubah-ubah sesuai dengan perkembangan dan perubahan zaman. Dimensi penting dari kerangka pikir yang berdimensi *fiqhiyyah* menempatkan paham Aswaja begitu longgar, terdapat beberapa peluang untuk menginterpretasikan realitas, baik dalam urusan politik maupun non-politik. Cara pandang NU yang serba fikih pada akhirnya menolak cara pandang yang hitam putih, yang dianggap oleh sebagian orang non NU tidak memiliki prinsip.

Di samping NU menggunakan kaidah-kaidah fikih seperti tertulis di atas, dalam melihat dan merespon persoalan juga berdasarkan kerangka yang berkisar pada nilai *amar ma'ru>f nahi al-munkar*, *maslah}ah}* dan *mafsada>t* dan *akhaffu al-dara>rayn*.[197] Dengan meletakkan kunci masalah pada hukum fikih, NU mampu melakukan sebuah proses penyesuaian dengan tuntutan negara moderen, walaupun dalam banyak aspek pandangan kenegaraan yang serba serba fikih sering merupakan "hambatan" bagi pemegang kebijakan untuk melaksanakan wewenangnya. Pandangan seperti itu akan sering berbenturan dengan pandangan yang memperlakukan Islam sebagai ideologi kemasyarakatan, apalagi ideologi politik.[198]

Pandangan yang serba fikih ini, pada satu sisi memiliki kelemahan, yakni adanya dugaan dari sebagian orang kalau NU berusaha "berkelit" dari dua pilihan yang sulit. Muncul dugaan kalau NU "mencari selamat" di antara pilihan-pilihan yang diangap berat, dan dikesankan oleh orang-orang yang tidak sepaham dengan sebutan oportunis. Padahal apa yang dilakukan oleh NU merupakan usaha menjaga konsistensi

---

[196] Ibid. 9-10. Selain tulisan Ali Haidar yang secara khusus meneliti fikih politik NU, literatur lain yang juga membicakan hal yang sama dapat dilacak di KH. Ahmad Shiddiq, *Khittah al-Nahdliyyah*, Imam Ghazali Said, "Pengantar" dalam *Ahkam al-Fuqaha' Solusi Problematika Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Mubes NU 1926-1999* (Surabaya:LTNU dan Diantama, 2004), xiix., M. Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya* (Yogyakarta:al-Amin Press, 1989), 92-3., Ridwan, *Paradigma Politik NU;Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar dan STAIN, 2004), 200.

[197] Ridwan, *Paradigma Politik NU*, 203.

[198] Abdurrahman Wahid, "Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia Dewasa Ini", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta:LP3ES, 1989), 2002.

dari keyakinan yang dimilikinya. Di samping itu, pendekatan yang serba fikih akan menguatkan dorongan kuat kepada NU untuk ”berpolitik”. Sebagaimana yang dikatakan oleh Fealy;

> ”Prinsip-prinsip ini (cara pandang yang serba fikih:pen) memberikan dorongan yang kuat kepada NU untuk menggunakan pendekatan partisipatoris terhadap pemerintah. Bila ingin menggunakan politik untuk mencapai tujuannya, maka NU harus memiliki andil kekuasaan dalam pemerintahan”.[199]

Pada bagian lain, Fealy menyimpulkan;

> ”Prinsip-prinsip ini membentuk pandangan yang realis dengan menempatkan kekuasaan sebagai penentu utama dalam memilih strategi. Sebelum mengambil keputusan-keputusan penting, para ulama harus terlebih dahulu memperhitungkan kekuatan umatnya di hadapan kekuatan pemerintah atau kekuatan lain di masyarakat. Melakukan perlawanan terhadap kekuatan yang lebih besar hanya akan memperbesar resiko kerugian bagi Islam”.[200]

Pandangan di atas (seolah) menempatkan politik sebagai sesuatu yang tidak bisa dihindari dari kehidupan eite NU. Dasar-dasar keagamaan melalui logika berfikir yang *fiqhiyyah* menempatkan politik (kekuasaan) sebagai salah satu instrumen penting (utama) dalam menjaga atau memperjuangkan agama.

Selain itu, munculnya LBM (Lembaga Bahsul Masail) memberikan peluang untuk terus melakukan kajian dan mencari alternatif jawaban terhadap masalah yang berkembang di masyarakat. Perubahan metodologi terus dilakukan oleh NU, di antarannya misalnya yang dikemukakan oleh Zahro tentang penggunaan metode *manha>ji>* dalam Munas Alim Ulama’ di Lampung tahun 1992 sekaligus memberikan nuansa yang berbeda dibandingkan dengan metode *qawli>* (langsung merujuk pada teks), metode *ilh}a>q>* (mengqiyaskan masalah baru yang belum ada kejelasannya dalam teks). Meskipun metode *manha>j>* tetap mempertimbangkan pendekatan *al-madhhabi>* (berorientasi pada mazhab empat), proses *istinbat}* akan lebih luwes dan membuka peluang terhadap wacana baru.[201]

Pola penggunaan metode berfikir di kalangan NU tidak terbatas pada acara-acara *bah}th al-masa>’il*, melainkan merambah dalam tradisi berfikir di kalangan nahdliyyin, khususnya kalangan muda. Muncul berbagai pemikiran yang oleh sebagian

---

[199] Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 363.
[200] Ibid.
[201] Ahmad Zahro, *Lajnah Bahsul Mas’ail 1926-1999*, 269-270.

kalangan dianggap ”kebablasan”,[202] merupakan salah satu bentuk dari efek domino tradisi keilmuan di kalangan NU. Dalam konteks ini, pada satu sisi memberikan arah positif bagi tradisi keilmuan, tapi pada sisi lain dianggap mengkhawatirkan terutama bagi kalangan yang menganggap tradisi keagamaannya akan terancam.

D. Memahami Jawa Timur dalam Konteks Budaya dan Politik

Dalam penelitian ini, Jawa Timur akan dikelompokkan menjadi lima area studi, yakni kawasan Pesisir, Mataraman, Arek, Madura Pulau dan Pendalungan. Kelima area tersebut dipetakan berdasarkan kondisi sosial budaya dan karakteristik yang melekat dalam budaya masyarakat setempat. Kelima area tersebut terbentuk melalui proses yang sangat panjang, sehingga meskipun sama-sama disebut orang Jawa, tetapi memiliki karaktristik berbeda (muncul sub budaya baru), demikian pula meskipun sama-sama berbahasa Madura, terdapat perbedaan budaya antara Madura Pulau dan Pendalungan.

Karakteristik budaya yang melekat pada lima kawasan tersebut, pada akhirnya dipahami memiliki kaitan dengan budaya politik masyarakat setempat. Mengutip pikiran Gabriel Almond dan Sidney Verba, budaya politik dipahami sebagai sikap individu terhadap sistem dan komponen-komponennya, dan juga sikap individu terhadap peranan yang dimainkan dalam sistem politik.[203] Budaya politik merupakan orientasi psikologis terhadap obyek sosial, dalam hal ini sistem politik.[204] Sikap positif dan negatif seseorang terhadap sistem politik tergantung dari corak orientasi budaya politik yang dimilikinya.

Di samping orientasi terhadap sistem politik, menurut Almond dan Powell, terdapat aspek lain dari budaya politik yang berkaitan dengan pandangan dan sikap individu dalam masyarakat sebagai sesama warga negara. Sikap atau pandangan ini berkaitan dengan asa percaya *(trust)* dan permusuhan *(hostility)* antara warga negara satu dan lainnya, atau antara golongan satu dengan lainnya.[205] Perasaan yang merupakan cerminan budaya politik tersebut mungkin terlihat pada pandangan dan sikap seseorang terhadap pengelompokan yang ada di sekitarnya dalam bentuk kualitas politik yaitu konflik dan kerja sama.

Perkembangan budaya politik suatu masyarakat dipengaruhi oleh kompleksitas nilai yang ada dalam masyarakat itu sendiri.[206] Kehidupan masyarakat dipenuhi oleh

---

[202] Misalnya yang dilakukan oleh Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dipimpin oleh Uli Absar Abdallah.

[203] Gabriel A. Almond, Sidney Verba, *Budaya Politik:Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara*, ter. (Jakarta:Bumi Aksara, 1990), 13.

[204] Affan Gaffar, *Politik Indonesia:Transisi Menuju Demokrasi* (Yogyakarta:Pustaka Palajar, 1999), 99.

[205] Sebagaimana dikutip Siti Zuhro, dalam Siti Zuhro, dkk., *Demokrasi Lokal;Perubahan dan Kesinambungan Nilai-Nilai Budaya Politik Lokal di Jawa Timur, Sumatera Barat, Sulawesi Selatan dan Bali* (Yogyakarta:Penerbit Ombak, 2009), 33.

[206] Ibid.

interaksi antara orientasi dan antar nilai yang memungkinkan terjadinya kontak-kontak antara budaya dan prilaku politik yang kemudian melahirkkan budaya politik masyarakat setempat. Nazaruddin Syamsuddin melihat hal tersebut sebagai ”subbudaya politik”. [207]

Untuk membantu menganalisis terbentuknya subkultur politik baru dan pengaruh budaya terhadap prilaku politik, dalam penelitian ini akan digunakan teori habitus yang dikembangkan oleh Bourdieu (1994).[208] Menurut Bourdieu, nilai yang berhubungan erat dengan kultur, pada giliranyya berhubungan erat dengan pola hubungan sosial masyarakat. Pola hubungan sosial masyarakat pada saatnya akan saling meneguhkan, dan selanjutnya termanifestasi dalam cara hidup (*way of life*).

Persoalan yang dikaji Bourdieu adalah bagaimana suatu pengetahuan dan unsur-unsur budaya lainnya disebarkan dan berpengaruh dalam masyarakat. Di sini ia sekaligus juga ingin melampaui dikhotomi agensi dan struktur, dan menjelaskan secara lebih komprehensif dinamika kehidupan masyarakat dengan membedakan struktur obyektif yang terpampang dalam ruang sosial dari struktur subyektif berupa disposisi yang ada pada individu. Ia menulis :

> ”...Mewujudkan suatu ilmu tentang hubungan-hubungan dialektis antara struktur-struktur obyektif dengan berbagai disposisi struktur yang menjadi wahana teraktualisasikannya struktur tersebut, dan yang cenderung mereproduksi berbagai disposisi tersebut”.[209]

Bourdieu melihat bahwa konsep agensi dan struktur tidak memadai untuk menjelaskan realitas sosial. Praktik sosial tidak dapat begitu saja dijelaskan sebagai produk dari struktur atau agensi sebagai subyek. Penjelasan relasional yang menunjukkan dinamika hubungan antara agensi dan struktur diperlukan untuk saling menemukan hubungan saling mempengaruhi yang tidak linear.[210]

Untuk menjelaskan hubungan agensi dan struktur yang tidak linear itu Bourdieu mengajukan konsep *Habitus* dan ranah *(field)*. *Habitus* adalah sistem disposisi yang berlangsung lama dan berubah-rubah *(durable, transposible disposition)* yang berfungsi sebagai basis generatif bagi praktik yang terstruktur dan terpadu secara obyektif.

---

[207] Ibid. Zuhro mengutip pikiran Nazarudin Syamsuddin, ”Aspek-Aspek Budaya Politik Indonesia”, dalam Alfian dan Nazarudin Syamsuddin (ed.), *Profil Budaya Politik Indonesia* (Jakarta:Gramedia, 1991), 23.

[208] Pierre-Felix Bourdieu adalah ilmuwan Perancis yang lahir pada tahun 1930 dan meninggal pada tahun 2002. Bourdieu dikenal sebagai sosiolog dan antropolog, dan pada masa akhir hidupnya dikenal sebagai aktivis antiglobalisasi. Teman sekelasnya adalah Jacques Derrida yang sama-sama berguru pada Louis Althusser. Pemikiran Bourdieu tentang *Habitus* banyak dijadikan dasar teoritik oleh kalangan ilmuwan dalam menganalisis hubungan budaya dalam masyarakat. Lihat “Pengantar;Avant Propos;Prawacana Dari Penerbit” dalam Richard Harker, et al. (ed.), *Habitus X Modal + Ranah = Praktik*, ter. (Yogyakarta:Jalasutra, 2008), viii.

[209] Pierre Bourdieu, *Outline of Theory of Practice* (Cambridge:Cambridge University Press, 1977), 3.

[210] Ibid.

Habitus adalah struktur kognitif yang memperantarai individu dengan realitas sosial. Individu menggunakan *habitus* dalam berurusan dengan realitas sosial. *Habitus* juga dapat dimaknai sebagai ketidaksadaran kultural, yaitu pengaruh sejarah yang secara tidak sadar dianggap alamiah.[211]

Sedangkan ranah adalah jaringan relasi antar posisi-posisi obyektif dalam suatu tatanan sosial yang hadir terpisah dari kesadaran dan kehendak individual. Ranah mengisi ruang sosial. Istilah ruang sosial mengacu kepada semua konsepsi tentang dunia sosial. Dalam hal ini ruang sosial dapat dikonsepsikan bagian dari ranah yang memiliki sejumlah hubungan terhadap satu dengan yang lain.[212] Dalam ruang sosial ini, individu dengan habitusnya berhubungan dengan individu lain dan berbagai realitas sosial yang menghasilkan tindakan-tindakan sesuai dengan *ranah* dan *modal* yang dimilikinya.[213]

Setelah mengkaji hubungan individu dan realitas, lebih jauh lagi Bourdieu menggali ke dalam kehidupan sosial. Di sana ia menemukan adanya semacam aturan yang tidak terucapkan dalam setiap ranah. Aturan yang bekerja sebagai modus dari apa yang disebut Bourdieu sebagai "kekerasan simbolik" *(symbolic violence)*. Kekerasan simbolik adalah kekerasan dalam bentuknya yang sangat halus, kekerasan yang dikenakan pada agen-agen sosial tanpa mengundang resistensi, sebaliknya, malah mengundang konformitas sebab sudah mendapat legitimasi sosial karena bentuknya yang sangat halus. Bahasa, makna, dan sistem simbolik para pemilik kekuasaan ditanamkan dalam benak individu lewat suatu mekanisme yang tersembunyi dari kesadaran.[214]

Dalam konsep habitus Bourdieu, manusia dengan pemaknaan dan pemikirannya mengenai identitas kulturalnya yang telah mapan dalam struktur kognitif yang dikembangkannya (*habitus*), memproduk prilaku dan tindakan (*habit*), sebagai reaksi terhadap kondisi sosialnya (*habitat*). Pada waktu yang sama, *habit* mempengaruhi *habitat*. Selanjutnya, *habitat* berubah dan menuntut pengembangan *habitus* baru. Dalam konteks budaya Jawa Timur, munculnya subkultur[215] merupakan proses dialektis yang panjang antara *habitus, habit* dan *habitat* (ranah) yang secara terus menerus melakukan peneguhan, sehingga memungkinkan muncul budaya baru yang berbeda dengan budaya sebelumnya.

---

[211] Slavoj Zizek, *Mapping Ideology* (New York:Verso, 1994), vii.
[212] Ibid.
[213] Lihat "Pengantar;Avant Propos;Prawacana Dari Penerbit" dalam Richard Harker, et al. (ed.), *Habitus X Modal + Ranah = Praktik,* xx.
[214] Ibid.
[215] Subkultur adalah kelompok atau sub unit budaya yang berkembang ketika adanya kebutuhan sekelompok orang untuk memecahkan sebuah masalah berdasarkan pengalaman bersama. Apa yang mereka hasilkan itu, acapkali merupakan suatu resolusi yang kontradiktif dalam struktur sosial bersama, akibat selanjutnya adalah kelompok itu membentuk suatu identitas kolektif dari sejumlah identitas individual yang pada akhirnya mereka terima bersama. Kebudayaan sub kultur acapkali merupakan gambaran sebuah kelompok minoritas yang ada dalam kehidupan budaya mayoritas. Lihat Alo Liliweri, *Dasar-Dasar Komunikasi Antar Budaya* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2003), 112.

Dalam perjalanan waktu karena proses dialektika yang panjang dengan perubahan sosial, prilaku budaya juga membentuk karakteristik (prilaku) politik baru yang juga berbeda karena adanya pengaruh budaya tersebut. Karena penelitian ini secara khusus terkait dengan partisipasi politik elite NU, maka akan mempertimbangkan kajian antropologis, yakni kajian tentang budaya politik elite NU di Jawa Timur.[216]

Karena itu, kenyataan partisipasi politik elite NU tidak dipandang sebagai kenyataan yang berdiri sendiri, melainkan berhubungan dengan persoalan-persoalan lain. Fungsi teori-teori sosial adalah untuk membedah dan mengungkap persoalan tersebut, demikian pula pendekatan *ahl al sunnah wa al jama*>*'ah* dan pendekatan fikih dalam politik dapat dijadikan dasar dan pertimbangan dalam membantu menganalisis partisipasi politik elite NU.

Pendekatan budaya sangat menonjol di era 1940 dan 1950 untuk memahami masyarakat, menganalisis perbedaan mereka dan menjelaskan perkembangan politik dan ekonomi mereka. Tidak sedikit ilmuwan sosial yang melakukan penelitian dengan pendekatan budaya, seperti Gabriel Almond, Sydney Verba, Lucian Pye dan Martin Lipset. Setelah absen selama dua dekade, tahun 1985, Lawrence Harrison menerbitkan buku tentang, *"Underdevelopment is State of Mind;The Latin American Case".* Berdasarkan kajian tersebut, ia mengatakan bahwa budaya menjadi penghambat utama untuk berkembang. Ia tak hanya ditunjukkan oleh Amerika Latin, tetapi juga didasarkan atas studi komparatif antara Ghana dan Korea Selatan yang pada tahun 1960-an secara ekonomi menunjukkan level yang relatif sama, namun dalam perkembangannya Korea Selatan cenderung melaju dengan pertumbuhan ekonomi yang mengesankan.[217]

Dalam perkembangannya tidak sedikit ilmuwan sosial yang mulai melihat kembali faktor-faktor budaya untuk menjelaskan modernisasi, demokratisasi politik dan prilaku kelompok etnis di beberapa negara. Misalnya Francis Fukuyama, Samuel Huntington dan Robert Putnam. Mereka antara lain melihat budaya sebagai pengaruh utama, meskipun bukan satu-satunya terhadap prilaku ekonomi, politik dan sosial.[218]

Studi partisipasi politik elite NU Jawa Timur ini akan mempertemukan variabel budaya, subbudaya dan implikasinya terhadap budaya politik elite NU. Penelitian ini juga akan menganalisis pergulatan berbagai budaya dalam membentuk budaya subbudaya baru, dan bagaimana subbudaya baru tersebut berinteraksi dengan berbagai persoalan politik di Jawa Timur.

---

[216] Koentjaraningrat memberikan perhatian khusus terhadap kajian antropologi politik ini, di mana dalam salah satu catatannya, bahwa faktor budaya (yang ia sebut budaya masyarakat rendah, sedang dan tinggi) secara langsung mempengaruhi terhadap kepemimpinan, cara berorganisasi dan partisipasi politik. Lihat Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi II* (Jakarta:UII Press, 1990), 222-5.
[217] Siti Zuhro, dkk., *Demokrasi Lokal;Perubahan dan Kesinambungan*, 31.
[218] Ibid.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Kerangka Berpikir Penelitian

Penelitian ini bertitik tolak dari asumsi dasar bahwa telah terjadi persoalan pada NU dalam kehidupan sosial-politik pasca lahirnnya kebebasan berpolitik (multi partai) pasca Orde Baru. Pada sisi lain, pada era ini ditandai dengan banyaknya partai politik yang mengatasnamakan aliran keagamaan tertentu dengan memanfaatkan para elite yang sudah berpengalaman di bidang politik, dan mereka yang sama sekali belum bersentuhan dengan politik praktis untuk terlibat secara langsung maupun tidak langsung dalam politik praktis. Persoalan tersebut utamanya terkait dengan sikap dan pilihan politik masyarakat yang tidak homogen lagi melainkan heterogen. Persoalan lain adalah semakin mandirinya sikap dan pilihan politik masyarakat yang selama ini (seolah) terkooptasi oleh kekuatan-kekuatan dominan seperti Ormas dan institusi sosial keagamaan.

Pada sisi lain dengan semakin tingginya tingkat kedewasaan politik masyarakat dan semakin memudarnya politik aliran, para elite atau agen politik tersebut lambat laun mengalami pergeseran, dan bahkan terkesan mulai ditinggalkan oleh sebagian masyarakat. Untuk melihat persoalan perubahan dan pergeseran tersebut, dalam penelitian ini akan menggunakan logika berfikir fenomenologis dan etnometodologis. Etnometodologi adalah kerangka berfikir bagaimana mamahami individu dalam menciptakan dan memahami kehidupannya sehari-hari, bagaimana masyarakat mendefinisikan dirinya, Ormas, partai politik dan pilihan politiknya. Kajian fenomenolgis untuk mengungkap obyektifitas yang alami dan kompleks.[219] Dalam penelitian sosial, penelitian yang bercorak fenomenologis selalu dikaitkan dengan upaya untuk mengungkap latar belakang tindakan seseorang. Gagasan seperti ini oleh Weber disebut dengan *in order to motive*. Sementara Alfred Schutz menambahkan motif tersebut dengan konsep *because motive*.[220] Sementara metode Etnometodologi yang merupakan bagian dari fenomenologi dipergunakan untuk mengungkap tentang *common sense*.[221] Yang menjadi titik perhatian adalah tindakan individu, bagaimana individu menjalin dan memberi makna terhadap hubungan sosial dimana individu menjadi bagian di

---

[219] Soetandyo Wignyosoebroto, "Fenomena CQ Realitas Sosial Sebagai Obyek Kajian Ilmu (Sains) Sosial", dalam Burhan Bungin (ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jakarta:Raja Grafindo Persada 2001), 20.

[220]Lihat Ian Craib, *Teori-Teori Sosial Moderen;Dari Parson Hingga Habermas*, ter. (Jakarta:Rajawali Press, 1992), 126-7.

[221] Lihat Noeng Muhadjir, "Wahyu Dalam Paradigma Penelitian Ilmiah Pluralisme Metodologik;Metode Kualitatif" dalam Taufik Abdullah dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, Sebuah Pengantar (Yogyakarta:Tria Wacana, 1991), 65.

dalamnya, bagaimana individu memahami perubahan sosial yang mereka alami, atau mereka lihat dalam kesehariannya.

Studi tentang elite NU ini menggunakan metode kualitatif. Penggunaan metode ini didasarkan pada pertimbangan, bahwa;*pertama* untuk mengungkapkan pengalaman dan latar belakang individu secara holistik (utuh) dari sisi bahasa, prilaku dan pengalaman sosialnya.[222] *Kedua*, berusaha untuk memahami makna kehidupan yang disimbolkan dalam bentuk prilaku menurut masyarakat itu sendiri.[223] *Ketiga*, adanya keterlibatan peneliti dalam memperoleh informasi lapangan secara *genuine* dan utuh agar tidak terjadi distorsi dan kontaminasi data.[224] *Keempat*, penelitian kualitatif memberikan peluang untuk memahami fenomena menurut *emic view* atau pandangan aktor setempat.[225] Pandangan pelaku terkait dengan isu-isu politik lokal diharapkan bersifat *genuine* dan utuh.

Studi kualitatif ini dalam rangka mengungkap realitas partisipasi politik yang merupakan realitas yang ”terbenam” di dalam relung alam kesadaran manusia[226] yang simbolis, penuh makna dengan wujudnya yang bukan sekedar organik dan anorganik melainkan juga supra organik. Realitas yang *objectivied subjectivied* harus (juga) didefinisikan sendiri oleh masyarakat sebagai pemilik ”kesadaran simbolik” yang telah dijadikan obyek penelitian, dan tidak (hanya) oleh peneliti yang datang dari dunia kesadaran simbolik lain dan berbeda. Karena itu, pertimbangan metode *in depth* menjadi salah satu rujukan dalam menggali informasi penelitian melalui strategi *how to get in, to get along and the end to get out*[227] yang lebih memungkinkan peneliti memasuki alam simbolik pelaku sosial dalam komunitas yang diteliti.

B. Data Penelitian.

Data utama penelitian berupa sekumpulan informasi yang diperoleh dari informan penelitian yakni elite NU yang aktif atau sudah tidak di partai politik, dan elite NU yang duduk di kepengurusan NU tetapi tidak aktif di partai politik. Pendapat, pandangan, pemikiran dan *life style* elite NU terekam melalui observasi aktifitas keseharian atau hasil wawancara yang sengaja dipersiapkan oleh peneliti sebelum memasuki penelitian. Data utama penelitian diperoleh dari informan dan key informan terpilih berdasarkan pertimbangan-pertimbangan akademis, yakni

---

[222] Jerome Kirk, Merc L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research* (Baverly Hills:Sage Publication, 1986), 9.

[223] Stephen Cole, *The Sociological Method:An Introduction to The Science of Sociology* (Chicago:RandMcNally Company, 1980), 79.

[224] Lexy J. Moeleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung:Rosdakarya, 2002), 4.

[225] Nur Syam, *Islam Pesisir* (Jogjakarta:LKiS, 2005), 48.

[226] Suatu istilah yang digunakan oleh Soetandyo Wignyosoebroto untuk mengungkap “prilaku sosial” yang sesungguhnya. Soetandyo Wignyosoebroto, “Fenomena CQ Realitas Sosial….”, 23.

[227] Ibid.

keterwakilan tokoh, kelas sosial, jenjang penddikan, kedekatan dengan akses informasi, dan pertimbangan usia.

Untuk mendukung akurasi data penelitian utama, dilakukan *cross-check* silang sebagai informasi pembanding terhadap data-data yang sudah diperoleh. Cross-check silang diutamakan bagi data yang kurang jelas dan semu, sehingga dimungkinkan setiap data yang diperoleh sudah melalui proses triangulasi. Karena dalam studi partisipasi politik dengan menggunakan metode kualitatif, data penelitian baik dalam bentuk sikap, pernyataan, maupun tindakan tidaklah berdiri sendiri. Satu masalah (varibel) berhubungan dan saling terkait dengan masalah lain. [228] Karena itu, teknik triangulasi merupakan keniscayaan dalam rangka memperkuat hasil penelitian.

C. Metode Observasi dan Wawancara Mendalam.

Peneliti memperoleh data penelitian melalui proses observasi dan wawancara, dan wawancara mendalam. Observasi dilakukan terhadap berbagai aktifitas elite NU, baik dalam organisasi, kehidupan keseharian, sikap dan prilaku yang berhubungan dengan masalah-masalah politik. Orbervasi dilakukan terhadap proses pengambilan keputusan politik yang dilakukan oleh elite baik rapat bentuk konferensi, rapat kerja, rapat bulanan maupun rapat yang bersifat insidental yang masih berhubungan dengan pengambilan keputusan di bidang politik. Obervasi seperti ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran bagaimana para elite NU baik yang berada di kepengurusan NU maupun di partai politik berbicara, mengungkapkan gagasan-gagasannya, menerima dan menolak argumen serta penggunaan dasar-dasar keagamaan dalam memberikan pertimbangan keputusan politik. Observasi sekaligus untuk membedakan pandangan politik keagamaan antara elite politik yang berlatarbelakang NU dengan elite dari luar NU.

Sementara wawancara dan wawancara mendalam (*indepth interview*) dilakukan terhadap fokus penelitian yang terkait dengan partisipasi politik elite NU. Tumpukan informasi yang diperoleh dari obervasi maupun wawancara kemudian diperdalam melalui wawancara mendalam. Wawancara mendalam digunakan untuk melakukan triangulasi data, yakni mencocokkan dan memperkuat informasi yang diperoleh dari informan lain. [229] Materi wawancara dibiarkan mengalir apa adanya, informan tidak banyak terpengaruh oleh sifat kaku pertanyaan yang berfokus pada apa, mengapa dan bagaimana, tetapi setiap gerak kehidupan elite dikonfrontasikan pada informan. Dengan model wawancara seperti model ini, informasi *genuine*, apa adanya, dan slogan "biarkan fakta yang berbicara" sebagaimana dalam penelitian kualitatif dimungkinkan dilakukan dengan

---

[228] Maurice Punch, "Politics and ethics in qualitative research", dalam Norman K. Denzim, Yuonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research* (London:Sage Publication, 1994), 85.

[229] Stephen Cole, *The Sociologial Method*, 102.

sungguh-sungguh.[230] Satu pertanyaan dimungkinkan berkembang menjadi seratus pertanyaan lanjutan, dengan mengambil isu-isu politik lokal seperti isu pencalonan legislatif, perebutan kekuasaan politik antara kader tua dan muda, mobilisasi massa dalam Pilkada baik Pemilihan Gubernur dan Bupati serta penggalangan dalam Pilpres. Pertanyaan penelitian ini bukan berangkat dari "apa, mengapa dan bagaimana", tetapi "apa yang dilihat, dilakukan dan dirasakan para elite politik" terhadap semua gerak kehidupan dan perubahan, utamanya yang terkait dengan topik penelitian.

Dalam setiap observasi dan wawancara, peneliti menggunakan *fieldnote* (catatan lapangan) sebagai laporan kegiatan yang sudah dilakukan. Karena keterbatasan waktu, peneliti menggunakan jasa volunter untuk mencatat hasil observasi dan wawancara. Apabila informasi yang diperoleh dari lapangan dalam bentuk catatan-catatan di kertas, peneliti melakukan pengetikan langsung atau proses skriptualisasi hasil wawancara tidak melebihi 24 jam untuk menjaga adanya distorsi informasi. Tetapi kalau menggunakan tape recorder, proses skriptualisasi tidak dilakukan secara langsung, karena informasi yang diperoleh masih *genuine* dan tidak mungkin terdistorsi.

Selain dua metode tersebut, peneliti juga menggunakan tilik dokumen untuk memperoleh gambaran tentang berbagai peristiwa dan hasil studi yang dilakukan oleh berbagai sarjana terdahulu yang terkait dengan topik penelitian. Proses dokumentasi menjadi penting karena banyaknya informasi yang harus digali oleh penulis sebagai pembanding dan alat bantu untuk menganalisis berbagai persoalan yang masih terkait dengan topik penelitian.

D. Posisi Peneliti.

Peneliti pernah bergaul dengan beberapa informan penting dalam penelitian ini, dan sedikit banyak pernah mamahami kehidupan sosial dan prilaku keseharian informan, karena memiliki hubungan persahabatan dan bahkan pernah tinggal bersama informan kunci. Karena itu peneliti mempertimbangkan *strategi self reflective*[231] Pengalaman hidup seperti sulit dihapuskan—bahkan masih terekam dengan baik peristiwa-peristiwa sosial politik ketika peneliti bersama dengan sebagian mereka, sehingga pengalaman ini tidak akan disia-siakan. Langkah *self*

---

[230] Leonard Schatzman, Anselm L. Strauss, *Field Research;Strategy for Natural Sociology* (New Jersey:Prentice-Hall, 1973), 86-88.

[231] Higgins dan Johnson (1988) dalam *Personal Sociology* menunjukkan sejumlah studi yang mendasarkan pada pengalaman hidup atau dokumen pribadi peneliti. Sejumlah studi tersebut diantaranya dilakukan oleh Lyman yang mengkaji permasalahan rasial dan etnis yang bersumber dari pengalaman masa kecilnya di Sanfrancisco yang bergaul dengan anak-anak China dan Jepang. Ferraro mengkaji factor-faktor yang membangkitkan kemarahan dalam kaitannya dengan kepentingan bidang tertentu yang bersumber dari pengalaman hidupnya sebagai seorang istri yang sering dipukuli pada perkawinan pertamanya. Lihat, Tadjoel Rizal Bdr., *Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan Jawa* (Surabaya:Yayasan Kampusina, 2004), 17.

reflective adalah sebagai salah satu cara untuk mempermudah dan mempercepat membangun hubungan dan menciptakan *trust* pada saat peneliti mendekati informan.

Meskipun pengalaman pribadi cukup memberikan arah bagi peneliti untuk menggambarkan kondisi gerak kehidupan masyarakat, namun dalam proses pengumpulan data tidak didasarkan pada pengalaman hasil ingatan. Peneliti akan terus mendalami setiap masalah yang ditemui di lapangan dan akan melakukan *cross-check* sehingga telah masuk dalam memori *long term storage*. Pola seperti ini dimungkinkan terkikisnya kontaminasi informasi yang bersumber dari peneliti dan masyarakat.

2. Langkah-langkah studi

a. **Pengumpulan data.**

Sejumlah tindakan studi di lapangan terutama yang berkaitan dengan proses pengumpulan data, beragam metode digunakan;mulai dari wawancara tak terstruktur, pengamatan langsung, interpretasi dokumen sejarah, intropeksi dan refleksi diri. Dengan demikian triangulasi akan diperlakukan sebagai suatu alternatif bagi validasi, bukan alat atau strategi validasi.

Lokasi penelitian. Lokasi penelitian adalah Jawa Timur dengan pertimbangan bahwa di propinsi inilah NU berdiri, tumbuh dan berkembang dengan baik. Jawa Timur merupakan basis riil NU, [232] yang ditandai dengan jumlah anggota terbanyak, jumlah dan dukungan pesantren yang cukup kuat dan banyak tokoh-tokoh NU yang berlevel nasional yang berasal dari Jawa Timur.

Sementara itu, dipilih tujuh kabupaten/kota yang dipilih sebagai lokasi penelitian, yakni;Bondowoso, Situbondo, Bangkalan, Sumenep, Surabaya, Gresik, Lamongan, Magetan dan Madiun. Ke sembilan wilayah tersebut dipilih atas dasar;Bondowoso dan Situbondo adalah kawasan Pendalungan, kawan subkultur Jawa Timur yang merupakan perpaduan antara budaya Madura pulau dengan Jawa, banyak pesantren dan pemilih PKB mayoritas. Bangkalan dan Sumenep marupakan kawasan Madura Pulau (asli), banyak pesantren dan pemilih PKB mayoritas. Gresik dan Lamongan;kawasan Islam pesisir utara yang sangat kuat, etnis Jawa, banyak pesantren, jumlah warga Muhammadiyah cukup besar. Surabaya sangat kental dengan budaya Arek, suatu entitas budaya yang lahir dari pertemuan budaya Majapahit, pesisir, mataraman dan moderen sehingga masyarakat yang mendiami kawasan tersebut mengidentifikasi dirinya berbeda dengan budaya lain di Jawa Timur. Sementara Madiun dan Magetan

---

[232] Van Bruinessen, *NU Tradisi*, 151.

merupakan kawasan Mataraman, etnis Jawa, pesantren tidak terlalu banyak, PKB tidak mayoritas.

Unit analisis. Informan penelitian adalah elite NU yang dipilih berdasarkan keterwakilan informasi yang akan diteliti. Yang menjadi ukuran bukan jumlah informan, melainkan kualitas dan kedalaman informasi yang diberikan oleh informan.[233] Yang dimaksud dengan informan elite NU adalah; seseorang yang karena kharisma dan keilmuannya ditokohkan oleh NU (1), memiliki pesantren atau berasal dari keluarga pesantren (2),[234] dikenal dengan sebutan kiai atau ustad (3),[235] terbiasa berceramah agama di masyarakat (4), atau karena faktor kekayaan yang dimiliki sehingga ditokohkan oleh masyarakat (5).[236]

Secara keseluruhan informan penelitian ini sebagai berikut :

Tabel 1

No	Nama	Penjelasan Identitas	Wawancara/Ket
1	KH. Abdul Qodir	Ketua NU Bondowoso Pendiri/Ketua Tanfid PKB Bondowoso Pengasuh PP Nurul Falah Cerme Bws	
2	KH. Abdul Hadi	Wakil Rais Syuriah NU Lamongan/Pengasuh PP al-Fatimiyah Banjaranyar Paciran	Meninggal dunia
3	Kyai Nurul Hidayat	Pengasuh PP Nurul Hidayat Sulek Bondowoso/ MWC NU	
4	H. Fauzan	Ketua NU Situbondo Mapenda Depag	
5	Ust. Hasan	Tokoh NU Genteng Ketua PAC Genteng Surabaya	
6	Drs. A. Kholil	Tokoh NU/PKB Surabaya	

[233] Earl Babbie, *The Practice of Social Research* (Wardswords Publishing Company:New York, 1998), 129.
[234] van Bruinessen, *NU, Tradisi, Relasi-relasi Kuasa*, 154.
[235] Kiai memiliki pengaruh yang lebih luas, sementara ustad lebih bersifat lokal. Dalam sedikit kasus terdapat beberapa tokoh di Jawa yang memiliki pengaruh luas tetapi tidak disebut kiai. Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 31.
[236] Arnold K. Sherman, Aliza Kolker, *The Social Bases of Politics* (California:Wadsworth Publishing Company, 1987), 142.

7	Kiai M. Bakir	Pesantren Burneh Bangkalan/ Tokoh NU-PKB	
8	KH. Syaifurrahman	Tokoh NU-PKB Sumenep	
9	HM. Syafi'i	Ketua DPC PPP Lamongan 1999-2009. Anggota DPRD 1999-2004	
10	KH. M.Midchol Huda	Anggota FP Golkar DPRD Lamongan (2004-2009), PP. Ta'sisus Taqwa Turi Lamongan	
11	H. Uthmani Azhari	Ketua Tanfid PKNU Gresik Katib Syuriah PCNU Gresik Ketua Dewan Syura PAC Kebomas periode yang 2002-2008	
12	KH. Dimyati	Ketua PCNU Kota Madiun 2005-2010 Anggota Fraksi Golkar DPRD Madiun periode 1997-1999/1999-2004	
13	KH. DR. Syaifuddin Muhammad	Rais Syuriah PCNU Magetan 2007-1012 Mursyid Tarikat Qad-Naqs Pengasuh PP. Tarbiyatul Ulum Sumursongo Magetan	
14	Ny. Nurun Nasri	Anggota FKB DPRD Magetan 2004-2009/Ketua PAC PKB Laras Magetan/Wk. Ketua Muslimat NU Magetan	

Setting informasi. Dalam pengumpulan data, peneliti memanfaatkan bantuan para informan[237] dan key informan. Mereka tidak hanya membantu dalam mengumpulkan data tetapi juga sebagai pengklarifikasi data lapangan. Penetapan informan studi mempertimbangkan latar belakang identitas sosio-kulturalnya. Informan yang dilibatkan adalah mereka yang dipandang oleh peneliti mengenali dan memahami fenomena studi. Informan di samping

[237] Informan disebut juga dengan partisipan penelitian, yaitu subyek penelitian yang darinya akan diperoleh data-data yang dibutuhkan.

membantu dalam pengumpulana data, mereka juga membantu dalam upaya klarifikasi atau *cross-check* data. Metode pengumpulan data utama adalah wawancara tak berstruktur dan pengamatan langsung. Di samping memanfaatkan informan, pengumpulan data juga memperhatikan s*etting* sosialnya, dalam arti suatu peristiwa atau kasus yang diangkat maupun waktu dan tempat selama proses pengumpulan data.

Disamping wawancara dan wawancara mendalam, data juga diperoleh dari dukumen-dokumen NU.

Fokus informasi. Langkah pengumpulan data terbagi ke dalam tiga fokus;partisipasi politik NU dalam memperebutkan ruang politik pasca Orde Baru, pola partisipasi NU, hubungan partisipasi politik dengan paham *Ahlussunah wal jamaah.* Informasi penelitian difokuskan pada partisipasi politik NU pada era reformasi pasca Orde Baru.

b. **Klarifikasi data.**

Data yang terkumpul kemudian diinterpretasi dengan mempertimbangkan pemahaman para informan. Tak jarang terjadi perbedaan penafsiran terhadap data tentang peristiwa yang sama. Menghadapi demikian diusahakan mengklarifikasikannya kembali pada kesempatan lain dengan melibatkan banyak lagi informan.

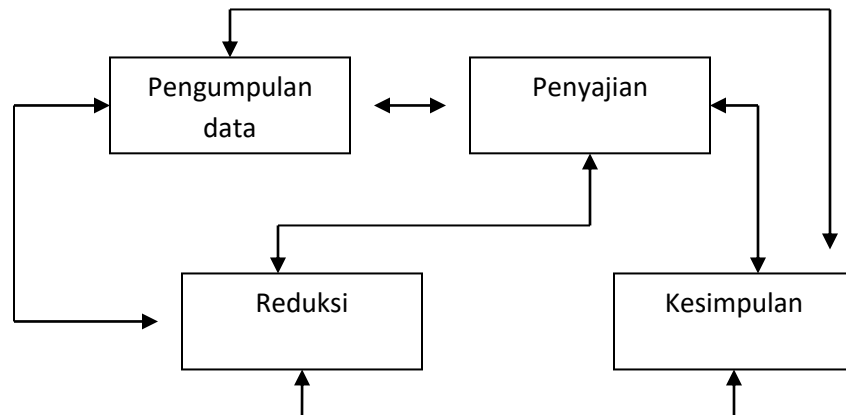
Langkah-langkah yang digunakan dalam klarifikasi data yaitu;(1)Menggunakan strategi ganda dengan memanfaatkan jasa informan pada obyek yang sama. (2) Hasil interpretasi terhadap obyek tersebut selanjutnya didiskusikan dengan pihak lain. (3) Peneliti menggunakan beberapa teknik pengumpulan data;wawancara tidak berstruktur, pengamatan, dokumentasi dari berbagai sumber dalam berbagai kesempatan. (4) Peneliti melakukan upaya pengenalan yang lebih mendalam terhadap lokasi penelitian.

c. **Analisis data dan pelaporan.**

Setelah melakukan klarifikasi data untuk mencapai tingkat konsistensi, langkah selanjutnya adalah menarik abstraksi-abstraksi teoritis terhadap informasi lapangan tersebut, dengan pertimbangan agar menghasilkan pernyataan-pernyataan yang memungkinkan dianggap mendasar dan universal.

Untuk menganalisis data akan digunakan analisis interaktif. Analisis ini akan didahului dengan pengumpulan data, reduksi data, display data dan kesimpulan akhir. Proses analisis data dalam studi ini berlangsung secara

bersamaan dengan proses pengumpulan data. Proses analisis dapat digambarkan sebagai berikut:[238]

Proses analisis data:

Sebelum data dianalisis, terlebih dahulu di*coding* dengan proses sebagai berikut:

a. *Open coding*. Tahap ini merupakan proses awal untul mengenal dan memperoleh data sebanyak-banyaknya dari subyek penelitian. Kegiatan tahap ini meliputi merinci data, memeriksa, membandingkan, konseptualisasi dan mengkatagorikan.
b. *Axial coding*. Setelah data diperoleh kemudian diorganisir berdasarkan katagorinya sehingga akan diketahui mana data inti dan mana data yang tidak penting.
c. *Selective coding*. Tahap ini merupakan akhir analisis data, yang meliputi pengakatagorian data yang inti dan tidak dan untuk mencari pusat konsep berdasar data-data yang ada.[239]

Selanjutnya hasil katagorisasi dan analisis sebagai bagian akhir dari penyusunan laporan penelitian. Agar temuan dapat dibaca sebagai sesuatu yang baru, akan dilakukan perbandingan dengan teori atau konsep dalam sosiologi politik, sehingga dapat menghasilkan temuan yang baru da osirisnil. Namun

[238] Miles HB, and AM Huberman, "Data Management and Analysis Method", dalam NK Denzin and YS Lincoln)ed.), Handbooks of Qualitative Research (London:Sage Publication, 1994), 249.
[239] *Coding* seperti ini dipergunakan oleh peneliti setelah memperoleh data lapangan, baik hasil observasi maupun wawancara. Untuk memudahkan dalam pengelompokan data sebelum dilakukan analisis perlu dilakukan proses *coding*. Earl Babbie, *The Practice of Social Research*, 313-4.

sebagaimana lazimnya dalam penelitian kualitatif, temuan dalam bentuk teori, konsep atau proposisi tidak dapat digeneralisasikan, karena bersifat lokal dan kasuistik. Hasil penelitian kualitatif hanya dapat ditransfer ke locus lain dengan persamaan karakter, atau ciri yang melekat pada wilayah atau unit analisis tertentu.

BAB IV

PEMETAAN ELITE NU JAWA TIMUR

A. Telaah Historis Kelahiran NU

Jawa Timur bukan sekedar menjadi propinsi—yang dari sisi jumlah penduduk terbesar di Indonesia—lebih dari itu, di kawasan ini terjadi proses pergulatan yang panjang antara kaum agamawan dalam menggelorakan semangat keagamaan dan kebangsasan melalui berbagai cara. Semangat keagamaan itu pertama kali digelorakan oleh Wali Songo,[240] hingga pada akhirnya, muncul berbagai generasi yang terus menggelorakan semangat Wali Songo tersebut melalui berbagai cara, di antaranya dengan melahirkan *jamiyyah* Nahdlatul Ulama.

Perbincangan mengenai NU tidak bisa terlepas dari NU Jawa Timur. Di samping lahir, tumbuh dan berkembang di propinsi ini, melalui Jawa Timur, peran dan kontribusi tokoh-tokoh NU dimulai. Hingga akhirnya, secara nasional NU tidak bisa dilepaskan dari ikatan kesejarahan yang sangat panjang melalui propinsi ini.

1. Melacak Akar Sosial-Politik Elite NU

NU (Nahdlatul ‘Ulama) lahir di Surabaya, 31 Januari 1926 M atau bertepatan dengan 16 Rajab 1344 H.[241] Awalnya NU didirikan sebagai perluasan Komite Hijaz

---

[240] Di antara sembilan Wali Songo yang diakui sebagai penyebar Islam di tanah Jawa, lima di antaranya berada di Jawa Timur. Wali songo merujuk pada sejumlah tokoh penyebar agama Islam pertama kali di pulau Jawa. Mustopo, *Kebudayaan Islam Jawa Timur*, 66.

[241] KH. Abdul Muchit Muzadi, *Mengenal Nahdlatul Ulama* (Surabaya:Khalista, 2006), 8. Pada awal berdiri, NU lebih banyak disibukkan oleh perluasan organisasi. Kegiatan yang dilakukan oleh NU lebih berkonsentrasi pada pengembangan organisasi dan peningkatan peran ulama’ melalui kegiatan Muktamar. Dalam catatan Choirul Anam, Muktamar 1926 dihadiri 96 kiai. Muktamar kedua, 1927 dihadiri 146 kiai dan 242 peserta biasa, tanpa dijelaskan peran kiai di daerah asal. Pada tahun 1928 sebanyak 260 kiai hadir dan 35 cabang sudah terbentuk. Pada Muktamar berikutnya sudah menghadirkan 1450 peserta dari 63 cabang. Pada tahun 1933 anggotanya

yang dibangun dengan dua maksud: *pertama*,untuk mengimbangi komite khilafah yang secara berangsur-angsur jatuh ke tangan pembaharu. *Kedua,* untuk meminta kepada Ibn Sa'ud, penguasa baru di tanah Arab agar kebiasaan beragama secara tradisional dapat diteruskan.[242]

Sebelum NU berdiri, Mesir bermaksud untuk mengadakan Kongres Umat Islam pada bulan Maret 1924, dan sebagai sambutan atas rencana ini, suatu Komte Khilafah didirikan di Surabaya tanggal 4 Oktober 1924 dengan ketua Wondosudirdjo dari Sarikat Islam (SI) dan wakil ketua KH. A. Wahab Hasbullah. Kongres ketiga umat Islam pada bulan Desember 1924 antara lain memutuskan untuk mengirim sebuah delegasi ke Kongres Kairo, yang terdiri dari Surjopranoto (SI), Haji Fakhruddin (Muhammadiyah) dan KH. A.Wahab Hasbullah (NU). Tetapi Kongres di Kairo ditunda. Pada Bulan Agustus 1925, Ibnu Sa'ud mengirimkan undangan kepada kaum muslimin Indonesia untuk menghadiri Kongres di Mekkah, yang kemudian dibahas dalam Kongres al-Islam di Bandung 6 Pebruari 1926. Kongres di Bandung ini didominasi oleh kalangan modernis. Bahkan sebelum Kongres di Bandung, suatu rapat antara organisasi pembaharu diadakan di Cianjur tanggal 8-10 Januari 1926, dan telah memutuskan untuk mengirim Tjokroaminoto dari SI dan KH. Mas Mansyur dari Muhammadiyah ke Mekkah untuk mengikuti Kongres. Karena alasan itulah, Kiai Wahab bersama tiga orang pendukungnya keluar dari Komite Khilafah[243], dan selanjutnya mengambil inisiatif untuk mengadakan rapat bersama kalangan ulama' dari Surabaya, Semarang, Lasem dan Pati.[244] Tapi sebelum ke acara Kongres di Bandung, NU sudah berdiri di Surabaya, yakni 31 Januari 1926.

Munculnya Komite Hijaz, selain untuk mempersiapkan Kongres umat Islam di Mekkah, juga adanya persoalan internal di kalangan umat Islam, yakni makin meningkatnya aktifitas kaum pembaharu yang mengusik ketenangan kalangan tradisional. Berikut ini adalah penuturan Kiai Wahab kepada Kiai Halim (Leumunding) terkait dengan kegelisahan tersebut :

---

diperkirakan telah mencapai 40.000 dan setahun kemudian, menurut sumber pemerintah Belanda menyatakan terdapat 400 kiai telah bergabung dengan NU. Pada tahun 1935 anggotanya melonjak mencapai 67.000 orang, dan tahun 1938 anggotanya mencapai 100.000 orang dari 99 cabang.[241] Hingga kini, menurut survey LSI pada tahun 2004 menyebutkan anggota NU tidak kurang dari 60 juta. Mereka tersebar di 30 Pengurus Wilayah, 339 Pengurus Cabang, 2.630 Pengurus Majelis Wakil Cabang, dan 37. 125 Pengurus Ranting di seluruh Indonesia, ditambah 12 Pengurus cabang Istimewa di luar negeri. Lihat Choirul Anam, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Solo:Jatayu, 1985), 75-80., Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 39.

[242] Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam Indonesia 1900-1942* (Jakarta:LP3ES, 1996), 242. Sejak kekhalifahan Islam Turki Uthmani hancur, terjadi kebingungan di dunia Islam, yang mulai berfikir tentang pembentukan khilafah baru. Masyarakat Islam Indonesia bukan saja berminat dalam masalah ini, malah merasa berkewajiban untuk memperbincangkan dan mencari penyelesaiannya.

[243]Kiai Wahab tidak sampai tuntas mengikuti Kongres, karena bersamaan dengan itu, dia memperoleh telegram yang menginformasikan kalau ayah handanya sakit keras. Lihat Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 58.

[244] Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 243.

”Saya sudah sepuluh tahun lamanya memikirkan membela para ulama’ yang diejek-ejek sana sini, beramalnya diserang sini sana. Kalau satu kali ini luput, pilih antara dua yang patut. Masuk organisasi merombak terus, atau pulang memelihara pondok”.[245]

Kecemasan bukan dirasakan Kiai Wahab tapi juga Kiai Hasyim Asy’ari. Tiga tahun lamanya Kiai Hasyim memikirkan Kiai Wahab yang ”ditendang sana-sini”.

Komite Hijaz yang dibentuk sebelum Januari 1926 diketuai Hasan Gipo dan wakil Saleh Jamil, sekretaris Muhammad Sadiq Setijo, dan wakil Abdul Halim, Penasehat KH. A. Abdul wahab, KH. Masyhuri dan KH. Kholil. Mereka ini mempersiapkan pertemuan komite Hijaz 31 Januari 1926 yang kemudian dijadikan hari lahir NU.[246] Pada tanggal 27 Maret 1928 Nahdlatul Ulama’ mengumumkan bahwa Kiai Wahab dan Ustad Ghana>im al-Ami>r akan pergi ke Mekkah sebagai utusan Kongres. Tapi dalam informasi lain, NU diwakili tiga orang. Selain dua utusan tersbeut, juga terdapat KH. Dachlan Kohar, santri Indonesia yang sedang belajar di Mekkah.[247] Pada tanggal 17 April 1928 mereka tiba di tanah suci, dan pada tanggal 13 Juni 1928 mereka diterima oleh Raja.[248]

Dua tokoh penting di balik pendirian NU adalah Kiai Hasyim Asy’ari dan Kiai Wahab Hasbullah. Jika Kiai Hasyim diumpamakan sebagai orang yang membentuk isi NU, maka Kiai Wahab yang mewujudkannya.[249] Hal tersebut tidak lepas dari peran keduanya yang sangat menonjol dalam memperjuangkan terbentuknya NU. Kiai Wahab setelah belajar dan bermukim di Mekkah, kemudian pada tahun 1914 kembali dan tinggal di kampung Kertopaten Surabaya. Di samping mengajar, ia bercita-cita hendak mempersatukan kembali umat Islam dalam satu ikatan agama, karena Sarikat Islam (SI) yang berdiri tahun 1912, dan sudah mulai dicurigai oleh pemerintah, terutama setelah ditangkapnya H.O.S. Tjokroaminoto sebagai akibat pemberontakan H. Hasan Leles di Garut, sehingga banyak umat Islam yang meninggalkan gerakan ini karena takut akibat-akibatnya.[250]

Sepulangnya Kiai Wahab dari Mekkah lalu bergerak di Surabaya dengan mendirikan suatu kursus perdebatan yang dinamai *Taswirul Afka>r*, dengan bekerja sama dengan Kiai Mas Mansyur yang baru pulang dari Mesir kemudian mendirikan *Djamiyyah Nahdlatul Watan* yang tujuannya adalah memperjuangkan terlaksananya pendidikan agama. Atas usaha *Nahdlatul Wat}an* kemudian berdiri sebuah sekolah di

[245]Ali Haidar, Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*. (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 59.
[246] Ibid.
[247] Muchit Muzadi, *Mengenal NU*, 8.
[248] Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 245.
[249] H. Aboebakar, *Sedjarah Hidup K.H. A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar* (Djakarta:Panitia Buku Penerbitan KH. A. Wahid Hasjim, 1957), 469.
[250] Ibid.

kampung Kawatan Gang IV Surabaya, dan setelah itu sekolah meluas ke daerah lain seperti Wonokromo, Jagalan, Pacar Keling dan Gresik. Namun pada tahun 1922, Kiai Mas Mansur mengundurkan diri dari *Nahdlatul Watan* dan menjadi anggota pengurus besar Muhammadiyah yang berpusat di Yogyakarta.[251]

Pada tahun 1924, Kiai Wahab mengadakan kursus-kursus di bidang agama Islam yang dihadiri oleh beberapa kiai pimpinan pesantren. Dalam kursus ini para pemuda diberi bekal pengetahuan agama dan pentingnya mempertahankan dan memperluaskan ajaran empat imam *mazhab* yang dianut kebanyakan masyarakat Indonesia. Dan dari pengikut itu timbul minat hendak membentuk perkumpulan tetap. Salah satu perkumpulan pemuda yang terbentuk adalah *Subbanul Watan* yang dipelopori leh Kiai Ubaid, Kiai Thohir Bakri di bawah asuhan Kiai Wahab.

Dari gambaran di atas, setidaknya terdapat tiga alasan NU berdiri. *Pertama*, alasan lokal, yaitu sebagai reaksi defensif terhadap berbagai aktifitas kelompok reformis; Muhammadiyah dan Sarekat Islam.[252] *Kedua*, sebagaimana dikatakan Alfian, NU lahir sebagai upaya memberi wadah bagi umat Islam yang memiliki paham keagamaan yang ber*mazhab* Syafi>’i> yang sebagian besar tinggal di pedesaan. Alasan kedua ini menandaskan bahwa NU lahir sebagai akibat dari perkembangan kegamaan

---

[251] Ibid.

[252] Martin Van Bruinessen, NU Tradisi, *Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru,* 17. Sebelum munculnya pembentukan Komite Hijaz sebagai embrio terbentuknya Ormas NU, kalangan muslim pesantren sudah berhadapan dengan kelompok Muhammadiyah dan Persis yang terlebih dahulu lahir dan berkembang di Indonesia. Pada tahun-tahun proses terbentunya Komite Hijaz, kedua Ormas tersebut sudah masuk Jawa Timur dan menancapkan sayap pengaruhnya, khususnya di Surabaya. Ada tiga pembaharu yang cukup berhasil di Jawa Timur yaitu Kiai Mas Mansur (1896-1946) yang pernah memperoleh pendidikan di Kairo selama beberapa tahun. Ia kembali ke Surabaya pada tahun 1913 dan menggabungkan diri dengan ikut mendirikan sekolah *Nahdlatul Watan*, dimana Kiai Wahab Hasbullah juga mengajar. Tetapai segera Kiai Mansur meninggalkan sekolah ini karena tidak setuju dengan cara-cara yang berlaku di situ. Ia kemudian mendirikan sebuah madrasah dengan nama *Hizbul Watan.* Lihat Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 246.

Seorang penyebar lain paham pembaharuan adalah Pakih Hasjim, seorang murid Haji Rasul di Minangkbau. Ia datang ke Surabaya sebagai saudagar sekaligus bertabligh. Ia bekerja sama dengan *al-Irshad,* dan dalam dakwahnya sering kontroversi karena dianggap berlawanan dengan tradisi keagamaan yang berkembang waktu itu. Ia menganjurkan penghapusan kalimat *”us}alli>”* serta kebiasaan lain di kalangan tua, serta mendorong umat Islam agar tidak membatasi diri pada kitab-kitab mazhab saja, melainkan melanjutkannya ke sumber utama, al-Qur’a>n dan Hadit>h.

Selain itu juga dakwah dilakukan oleh Ahmad Dahlan di Surabaya pada tahun 1920 dimana ia berkesempatan untuk bertemu dengan tokoh-tokoh Islam setempat. Ia juga menekankan perlunya pengkajian Islam yang bersumber langsung dari al-Qur’a>n dan Hadit>h, bukan semata-mata kitab fikih. Seruan ini segera mendapat sambutan, sehingga pada tanggal 1 Nopember 1921 pengikutnya bersama-sama dengan pengikut Kai Mas Mansur dan Pakih Hasjim mendirikan cabang Muhammadiyah di Surabaya. Lihat, H. Aboebakar, *Sedjarah Hidup K.H. A. Wahid Hasjim dan Karangan,* 471.

dan politik di kalangan umat Islam yang sangat sedikit memberi tempat bagi warga pesantren dan kalangan muslim tradisional pedesaan dalam urusan politik yang lebih luas, sehingga perlu membentuk wadah yang dapat mengayomi kehidupan keagamaan warga pedesaan dan sekaligus memperluas jaringannya. [253] *Ketiga*, alasan internasional, yakni munculnya gerakan modernis di kancah internasional yang dipelopori oleh tokoh Pan-Islami. Setelah kehancuran Khilafah Turki Uthmani yang semula memberikan perlindungan kepada ulama' tradisional, namun belakangan pandangannya berbeda, bagi umat Islam yang berbeda paham kemudian sering disudutkan.[254] Dari persoalan

---

[253] Pendapat Alfian dikutip oleh Laode Ida, dalam *Anatomi Konflik NU;NU, Elit Islam dan Negara* (Jakarta:Penebar Swadaya, 1996), 9. Misalnya yang terjadi di Kepanjen Malang, yakni perebutan ruang keagamaan antara keum pedesaan yang dianggap berhaluan tradisional dengan kaum pedagang yang berhaluan moderen. Di sintu banyak dijumpai pedagang batik yang mempunyai hubungan dagang dengan Yogya dan Solo. Untuk keperluan dagang dan Sarikat Islam, Kiai Ahmad Dahlan sering mengunjuni Kepanjen dimana dia tidak berdiam diri. Pemikiran keagamaannya mudah diterima oleh orang karena dia sangat dihormati di tempat tersebut, tetapi seorang alim lain yang berasal dari Kudus, Kiai Asnawi yang juga mempunyai hubungan dagang dengan orang-orang Kepanjen mulai mencela pikiran-pikiran Muhammadiyah dan mengajak orang-orang Kepanjen berbuat seperti itu juga. Kota Kepanjen menjadi tempat perebutan antara Muhammadiyah dan kaum tua. H. Aboebakar, *Sedjarah Hidup K.H. A. Wahid Hasjim dan Karangan,* 471.

[254] Ibid., 28. Dari kondisi inilah yang kemudian ada usaha usaha untuk mendirikan organisasi yang representatif sebagai wakil ulama' tradisional dalam Kongres Umat Islam se-Dunia di Mekkah.

inilah muncul kekhawatiran di kalangan ulama' tradisional[255] terhadap adanya peminggiran peran mereka setelah kelompok modernis memperoleh dukungan di dunia internasional. Ketiga alasan tersebut kemudian menjadi titik awal NU berdiri dengan terlebih dahulu membentuk *Komite Hijaz* yang diketuai oleh KH. Wahab Hasbullah.

Dari tiga alasan di atas, tampaknya alasan untuk memberi wadah dan perlindungan keagamaan terhadap kaum muslim tradisional yang berada di pedesaan lebih kuat dibandingkan dengan dua alasan yang lain. Hal ini terlihat ketika NU sudah lahir pada tanggal 31 Januari 1926 jauh sebelum peristiwa Kongres Umat Islam di Mesir melalui Komite Hijaz yang diketuai oleh Kiai Wahab Chasbullah. Sementara dua alasan yang lain hanya sebagai penguat atas alasan keterdesakan pentingnya mendirikan wadah yang dapat menjadi mediator dan penguat keyakinan keagamaan muslim tradisional yang ber*mazhab* Syafi>'i>.

Kiprah NU pada masa-masa awal lebih berkonsentrasi di bidang pendidikan. Dalam kurun waktu 1926-1930-an jumlah madrasah di kantong-kantong NU meningkat

---

[255]Istilah tradisionalis berasal dari kata tradisi (*tradition*). Tradisi adalah sesuatu yang ditransmisikan dari masa lampau ke masa sekarang. Tradisi merupakan sesuatu yang telah diciptakan, dipraktikkan dan diyakini pada masa lampau. Lihat Achmad Djainuri, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam* (Surabaya:LPAM, 2004), 59. Tradisi didefinisikan sebagai perangkat keyakinan yang dianut selama beberapa generasi yang memiliki tema yang sangat umum tentang interpretasi, konsep serta pendapat tertentu. Tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral seperti disampaikan kepada manusia melalui wahyu maupun pengungkapan dan pengembangan peran sakral. Dalam Islam masuk dalam katagori tradisi adalah *al-di>n* dalam pengertian yang seluas-luasnya, *al-sunnah, hadi>th*, tasawwuf, tradisi politik, dan bentuk peninggalan masa lalu yang lain. Sementara batasan tradisi menurut Arkoen lebih terbatas pada hadis, hal ini didasarkan pada realitas masyarakat muslim awal bahwa mereka yang menolak dan/atau tidak menerima tradisi disebut dengan *ahl al-bid'ah*.[255] Sementara tradisionalis adalah mereka yang memiliki loyalitas terhadap syariah atau non syariah khusunya dalam menghadapi pengaruh Barat dalam kehidupan mereka, dan mereka yang tidak merasa dirinya terancam dan tertantang oleh kemajuan peradaban Barat sehingga mereka merasa dalam "dunia lain". Lihat Seyyed Husein Nasr, *Tradisi Islam di Tengah Kancah Modern*, ter. Luqman Hakim (Bandung:Pustaka, 1994), 3-5., Muhammad Arkoen, *Rethinking Islam*, ter. Yudian Asmin, Lathiful Khuluq (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), 79-85., William E. Shepard, "Islam and Ideology;Toward A Typology" dalam Syafiq A. Mughni, (ed.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History* (Montreal:CIDA, ttp), 420. Namun demikian, polarisasi tradisional dan modernis tidak bisa disederhanakan seperti itu. Karena pada perkembangannya, kelompok tradisionalis sudah mengalami lompatan-lompatan pemikiran yang dalam bidang tertentu melampaui batas ruang dalam Islam modernis. Munculnya pengembangan tradisionalis ke neo-tradisionalis atau bahkan post-tradisionalis menandai adanya pendefinisian ulang terhadap kelompok keagamaan ini. Demikian pola kelompok modernis. Karena perbedaan generasi dan ruang pemikiran yang lebih terbuka, Islam modernis juga mengalami lompatan dan perubahan. Munculnya pemetaan modernis menjadi neo-modernis atau post-modernis menandai lompatan dan perubahan pemikiran keagamaan yang terus fleksibel seiring dengan pemaknaan yang lebih luas dan longgar terhadap sumber-sumber keagamaan yang menjadi ruh masing-masing kelompok.

pesat, utamanya madrasah yang berada di bawah naungan pesantren. Karena kekurangan guru yang memenuhi tuntutan madrasah, pada Muktamar XVIII tahun 1933 Kiai Wahab mendukung rencana untuk mendirikan sekolah pendidikan guru di Solo.[256] Pada tahun 1938 Lembaga Pendidikan Ma'arif, sebuah lembaga yang menangani bidang pendidikan terbentuk, dan diketuai oleh Kiai Wahid Hasyim. Meskipun kualitas dan standar pendidikan NU masih berada di bawah organisasi modernis, Muhammadiyah, namun secara kuantitas jumlah lembaga pendidikan NU terus bertambah dari waktu ke waktu.

Di bidang ekonomi, beberapa tokoh NU terlibat dalam pendirian koperasi, mengikuti jejak *Nahdlatut Tujja>r*, organisasi para saudagar yang banyak menyokong pendirian NU. Pada tahun 1937, NU mendirikan koperasi yang lebih luas yang diberi nama *Syirkah Mu'awanah,* terutama memperdagangkan hasil pertanian, hasil laut dan rokok dan berkembang menjadi jaringan perdagangan internasional. Sementara itu untuk menampung waqaf warga NU, maka pada tahun 1930 didirikanlah *Lajnah Waqfifah* (Badan Waqaf) yang bertugas mengadministrasikan harta waqaf warga NU.[257]

Pada aspek internal organisasi, perbincangan di arena Muktamar seputar pengembangan organisasi utamanya keterlibatan kaum perempuan dan pemuda dalam tubuh NU. Misalnya pada Muktamar tahun 1938 perempuan diperbolehkan menjadi anggota tetapi dilarang menduduki jabatan pimpinan. Karena perempuan hanya dibatasi sebagai anggota, pada Muktamar 1940 diusulkan agar perempuan diberi otonomi. Baru pada tahun 1946 usulan tersebut diterima dan sebuah divisi perempuan diberi otonomi, bernama Muslimat Nahdlatul Ulama. Sementara untuk menfasilitasi peran pemudi NU, pada Muktamar 1950 sebuah wadah Fatayat Nahdlatul 'Ulama dibentuk.[258]

Sejak awal berdiri NU lebih fokus pada pengembangan madrasah dan pesantren, dan belum tampak peran-peran politiknya. Sebagai organisasi kemasyarakatan yang berada di bawah naungan pemerintah Belanda, NU bersikap akomodatif selama misi NU tidak dihambat dan dihalang-halangi oleh pemerintah Belanda. Sikap NU berbeda ketika ditemui adanya kebijakan yang merugikan umat Islam dan eksistensi *jam'iyyah*. Misalnya sejak tahun 1930-an ketika pemerintah Belanda mengeluarkan peraturan yang dianggap diskriminatif dan bertentangan dengan hukum Islam, sikap NU yang semula diam kemudian menjadi reaktif. Sikap reaktif dipicu oleh keluarnya peraturan yang memberikan batasan pengajaran agama (Guru Ordonantie, 1925), perubahan undang-undang perkawinan, yang seakan sengaja dibuat untuk melarang poligami, penolakan untuk membebaskan umat Islam wajib militer, melakukan otopsi jenazah kaum muslimin, dan subsidi pemerintah yang lebih besar

---

[256] Bruinessen, Martin, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, ter. Farid Wajidi (Yogyakarta:LKiS, 1994), 49.
[257] Ibid. 42.
[258] Ibid.45-6.

terhadap sekolah-sekolah Kristen dibandingkan dengan sekolah-sekolah Islam.[259] Pemerintah semakin membangkitkan kecewa di kalangan muslim dengan menolak untuk melarang terbitan-terbitan Kristen yang merusak citra Islam. Pemerintah juga mengizinkan perusahaan besar Belanda dan China merambah sektor ekonomi yang semula dikuasai oleh perusahaan-perusahaan kecil muslim.

Kondisi inilah yang merubah haluan pikiran NU untuk terlibat dalam urusan politik. Apalagi banyak tokoh muda berpengaruh yang ikut mendorong NU melakukan kritik keras kepada pemerintah Belanda, seperti Wahid Hasyim, Mahfoed Shiddiq, Muhammad Ilyas dan Abdullah Ubaid yang tidak hanya berpendidikan pesantren tetapi juga menjalin hubungan erat dengan kaum modernis dan nasionalis sekuler. Mereka tidak tertarik pada isu-isu dikotomi tradisonalis-modernis, tetapi lebih tertarik pada isu-isu politik yang lebih luas.

Kondisi NU dalam kancah politik pada masa pemerintahan Belanda ini semakin tampak dalam pemikiran serta kiprahnya dalam masalah-masalah politik, baik nasional maupun internasional. Di antara *manuver-manuver* politik yang cukup menarik perhatian banyak kalangan pada kesempatan Muktamar XIV tahun 1938 di Banten. Pada saat itu menyatakan bahwa pemerintah Hindia Belanda sebagai "*Da>r al-Isla>m*", yang berarti negeri yang dapat diterima oleh umat Islam, dengan asumsi bahwa selama pemerintah Hindia Belanda melindungi dan memberikan kesempatan kepada umat Islam untuk menjalankan *syariat* maka wajib patuh kepadanya.[260]

Meskipun kiprah politik NU semakin tampak ke permukaaan, sampai Muktamar 1938, secara organisatoris, NU masih memutuskan untuk tetap berada di luar area politik. Dari 58 suara, 54 di antaranya mendukung keputusan tersebut. Termasuk ketika para aktivis mengusulkan masuk *Volkraad,* Muktamar tetap menolaknya.[261]

Pada era sebelum kemerdekaan, partisipasi politik NU lebih diwarnai oleh peran personal aktivisnya, meskipun pada perjalanan selanjutnya NU justru lebih menunjukkan perhatiannya yang cukup besar pada masalah-masalah politk praktis. Keterlibatan generasi kedua, seperti Wahid Hasyim dan Mahfoed Shiddiq dalam kegiatan politik utamanya dalam pembentukan MIAI (al-Majlis al-Isla>mi> al-'Ala>

---

[259] Andree Feilard, *NU vis a Vis Negara*, ter. Lesamana (Yogyakarta:LKiS, 1999), 16. Bukan sekedar hukum adat yang menjadi soal, melainkan penggerogotan kekuasaan Pengadilan Agama yang merupakan lambang wewenang kaum muslimin. NU juga menentang sebuah rencana undang-undang perkawinan, keleluasaan mengutarakan kritik terhadap agama Islam dan meminta supaya pengetahuan keagamaan para pegawai yang ditugaskan di bagian umat Islam diperhatikan.

[260] Lihat, Muhtadi, Asep Saiful, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama'* (Jakarta:LP3ES, 2004), 98. Pernyataan seperti ini sebenarnya dapat dilacak sampai pada tradisi politik sunni. Menurut pemikiran politik sunni jika seseorang atau lembaga pemerintahan dapat memerankan fungsinya sebagai pemimpin masyarakat dan berfaedah bagi kepentingan umat beragama, siapa pun dapat diangkat sebagai pemimpin. Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri>, *Agama, Negara dan Penerapan Syariah*, ter. Mujiburrahman (Yogyakarta:Fajar Pustaka Baru, 2001).

[261] Ibid. 99., Martin van Bruinessen, *NU, Relasi Kuasa*, 47. Volkraad adalah parlemen "tak bergigi" bentukan pemerintah kolonial Belanda.

Indonesia)[262] lebih mencerminkan partisipasi politik personal—meskipun secara kelembagaan didukung oleh NU. Menurut catatan Asep, keterlibatan sejumlah aktifis NU dalam MIAI membawa pengaruh yang signifikan terhadap pergeseran NU berkenaan dengan kegiatan politik selanjutnya. Hal ini terlihat misalnya, pada perdebatan masalah yang berlangsung dalam Muktamar XV tahun 1940 di Surabaya akhirnya menjadi pembahasan tema-tema politik seperti yang diagendakan oleh MIAI, termasuk tuntutan Indonesia berparlemen (berasaskan Islam). Padahal tuntutan yang diajukan kepada pemerintah ini mulanya merupakan salah satu agenda politik Gabungan Politik Indonesia (GAPI), sebuah wadah yang menghimpun partai-partai politik sekuler.[263]

Pada acara Muktamar XV di Surabaya, perdebatan soal bentuk negara yang akan datang serta pemimpinnya merupakan agenda yang cukup hangat dibicarakan, meskipun secara formal NU tidak terlibat dalam politik praktis. Suatu rapat tertutup yang dihadiri 11 ulama' di bawah pimpinan Mahfudz Shiddiq telah memutuskan dua nama sebagai calon presiden, yaitu Soekarno dengan memperoleh 10 suara dan Muhammad Hatta mendapatkan 1 suara.[264] Yang menarik dari keputusan 11 ulama' ini bahwa hal itu dilakukan di tengah pedebatan apakah Indonesia akan menjadi negara Islam atau bukan. Padahal Hatta dikenal lebih santri dibandingkan dengan Soekarno, bahkan Soekarno dikenal sangat sekuler karena keberpihakannya terhadap Presiden Turki, Kemal Attaturk yang dikenal dengan paham sekularismenya.

Keputusan ini memperoleh perhatian yang cukup serius oleh berbagai penulis NU. Mengapa lebih memilih Soekarno yang notabene baru belajar Islam, atau ke-Islamannya tidak lebih baik dibandingkan Mohammad Hatta yang lebih melekat label "santri"? Sisi lain posisi Soekarno yang secara jelas memuji keberhasilan Mustafa Kemal Attaturk yang berhasil memisahkan agama dan negara di Turki dibandingkan dengan Hatta yang lebih dekat dengan Islam dengan menyatakan perlu adanya undang-undang yang tidak bersifat keagamaan tetapi mungkin dalam beberapa hal diilhami oleh al-Qur'an.[265]

Meskipun Soekarno dipahami sebagai nasionalis, tidak berjuang untuk Islam dan cenderung melemahkan posisi Islam, tetapi bagi para ulama' dianggap wajar. Berbeda dengan tokoh-tokoh modernis seperti Mohammad Natsir dan Persis yang reaksioner. Dalam BNO (Berita Nahdlatoel Oelama) yang terbit tahun 1940-an, reaksi

---

[262] Pada tahun 1937, para pemimpin NU, Muhammadiyah dan Partai Sarikat Islam sepakat membentuk sebuah kerangka kelembagaan untuk menyelenggarakan komunikasi dan musyawarah secara teratur. Kesepakatan ini kemudian melahirkan MIAI. MIAI menghidupkan kembali Kongres Islam berskala nasional yang pernah diadakan pada dasawarsa sebelumnya. Masalah-masalah yang dibahas dalam Kongres ini seputar agama, juga masalah politik. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam*, 156.

[263] Dalam Konferensi MIAI tanggal 14-15 September 1940 di Surabaya telah diputuskan suatu perubahan mendasar AD/ART sekaligus susunan pengurus, di mana Kiai Wahid Hasyim sebagai ketua, dan dibantu oleh lima orang ketua. H. Aboebakar, *Sedjarah Hidup KH. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar* (Jakarta:Panitya Buku Peringatan Alm. KH. A. Wahid Hasyim, 1957), 315.

[264] Ibid. 100.

[265] Feilard, *NU vis a vis Negara*, 19.

ulama' terhadap berbagai pernyataan Soekarno cukup luwes. Misalnya pernyataan Soekarno yang oleh sebagian modernis dianggap melemahkan Islam dipahami oleh ulama' sebagai sikap mencari dukungan kalangan nasionalis sekuler agar dianggap tetap "netral agama", bukan semata melawan atau melecehkan Islam. Sebagaimana dikutip Feillard, dalam berita BNO hingga Agustus 1940, sikap ulama masih tetap sama dan simpati pada Soekarno.[266]

Pendudukan Jepang yang dimulai Pebruari 1942 sangat menentukan kehidupan NU yang menerimanya dengan penuh harapan, terutama mengenai janji kemerdekaan bagi negara-negara yang didudukinya. Masa pendudukan Jepang dianggap titik awal keterlibatan tokoh-tokoh NU dalam gerakan nasional yang lebih luas.[267] Ketika Jepang datang ke Indonesia pada bulan Maret 1942 dan mengakhiri masa pendudukan Belanda, prioritas utama adalah memobilisasi rakyat di pedesaan untuk ikut berperang. Beberapa kiai tradisional yang tinggal di pedesaan menjadi aktor utama dan menduduki posisi penting organisasi-organisasi buatan Jepang. Di dalam penasehat pusat duduk tiga tokoh NU dan di sebagian besar wilayah Jawa dikuasai oleh tokoh-tokoh tradisional.[268]

Pembubaran MIAI tahun 1943 dan diganti dengan Masyumi (Majelis Syura Muslimin Indonesia) merupakan peristiwa penting yang menghubungkan kembali tokoh-tokoh NU dan Muhammadiyah yang sempat berbeda pandangan dalam berbagai hal. Kiai Hasyim Asy'ari ditunjuk sebagai ketua umum pertama kali. Pada bulan Agustus 1944, Kiai Hasyim diangkat sebagai ketua *Shumubu*, Kantor Urusan Agama Islam buatan Jepang. Tahun itu juga, Wahid Hasyim, putera Hasyim Asy'ari berhasil membujuk Jepang untuk memberikan latihan militer khusus bagi para santri dan mengizinkan mereka membentuk barisan pertahanan rakyat yang disebut Hizbullah dan Sabilillah. Demikian pula puluhan ribu anggota Masyumi mendapat pelatihan kemiliteran yang tergabung dalam Peta (Pembela Tanah Air). Banyak kiai yang menjadi korp angggota tentara tersebut. Kepemimpinan Hizbullah dipercayakan kepada tokoh muda NU, Zainul Arifin. Selain pelatihan militer, Jepang juga mengajari

---

[266] Ibid. 28.

[267] Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama;Sejarah NU 1952-1967* ter. Farid Wajidi dan MA Bakhtar (Yogyakarta:LKiS, 2007), 50.

[268] Meskipun akhirnya melahirkan ketidakharmonisan antara tokoh-tokoh NU dengan Jepang karena adanya aturan penghormatan yang berlebihan dengan cara membungkuk kepada Kaisar Jepang yang menyulut penolakan dari pihak Kiai, misalnya yang terjadi pada Kiai Hasyim Asy'ari yang dijebloskan ke Penjara pada tahun 1942 karena persoalan tersebut. Ritual ini menyerupai ruku' dalam salat, dan karena itu dirasakan oleh kebanyakan muslim sebagai tindakan yang tidak dibenarkan dalam tauhid. Sebagai contoh Hamka (Abdul Karim Amrullah) yang hadir sebagai tamu kehormatan resmi pada tahun 1943, secara terbuka menolak melakukan *saikeirei* dan kemudian menulis dalam sebuah pamflet yang mengkritik perlakuan tersebut. Permintaan maaf Jepang yang ditujukan kepada masyarakat muslim setempat, dan terutama pemberian status yang terhormat kepada para ulama' sebagai perantara yang istimewa dengan rakyat, akhirnya mendorong NU bekerja sama dengan Jepang. M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Moderen 1200-2004*, ter. Satriono Wahono, dkk. (Jakarta:Serambi, 2005) 419. Lihat pula Feilard, *NU vis a vis Negara*, 28.

di bidang propaganda dan teknik mobilisasi.[269] Meskipun cukup singkat, kebersamaan dengan Jepang dianggap sebagai peretasi dan pintu menuju kemerdekaan Indonesia.

2. NU:Pesantren, Kiai dan Politik.

Setiap kajian tentang NU dan Islam di tradisional di Indonesia, terutama di Jawa Timur, harus mempertimbangkan peran pesantren dan Kiai yang memimpinnya.[270] Kajian tentang NU belum disebut komprehensif tanpa melibatkan peran-peran pesantren dan Kiai sebagai subjek meteriil penelitian. Pesantren adalah lembaga keagamaan yang memberikan pendidikan dan pengajaran serta mengembangkan dan menyebarkan agama Islam. Pondok pesantren yang berasal dari kata pondok dan pesantren lebih mirip dengan pemondokan dalam lingkungan padepokan, yaitu perumahan-perumahan sederhana yang dipetak-petak dalam bentuk kamar yang merupakan asrama bagi santri.[271] Dalam sistem pesantren terdapat tiga unsur yang saling terkait;*pertama* adalah Kiai, faktor utama yang olehnya sistem pesantren dibangun. *Kedua*, adalah santri, yakni para murid yang belajar pengetahuan keislaman dari Kiai. Unsur kedua ini juga sangat penting, karena tanpa santri Kiai seperti raja tanpa rakyat. Santri adalah sumber daya manusia yang tidak saja mendukung keberadaan pesantren, tetapi juga menopang pengaruh Kiai di masyarakat. Sedangkan unsur *ketiga*, adalah pondok, sebuah sistem asrama yang disediakan Kiai untuk para muridnya.[272] Dengan demikian pesantren merupakan kompleks perumahan yang meliputi rumah Kiai dan keluarganya, beberapa pondok, ruang belajar dan termasuk Masjid.

Tokoh sentral di sebuah pesantren adalah Kiai.[273] Perannya bersisi banyak. Ia adalah seorang cendekiawan, guru sekaligus pembimbing spritual. Seringkali dia bertindak sebagai penjaga iman, penghibur dan sekaligus pendekar. Menurut teori, otoritas Kiai diperoleh terutama dari pengetahuan agamanya dalam bidang fikih,

---

[269] Ibid. Karena Masyumi secara resmi sebagai organisasi keagamaan, ia hanya memusatkan perhatian kegiatannya pada urusan keagamaan. Tetapi Jepang memandangnya sebagai sebuah kendaraan untuk maksud-maksud politik mereka. Satu sisi pergantian MIAI ke Masyumi memberikan ruang yang cukup bagi umat Islam untuk berkiprah secara luas, tapi pada lain hal tersebut sebagai bagian dari cara Jepang untuk mencengkram kekuatan Islam melalu *Shumubu*. Karena, semua urusan agama harus melalui *Shumubu*, organ bentukan Jepang. Lihat van Bruinessen, *NU, Relasi Kuasa*, 55.

[270] Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 22.

[271] Ridwan Natsir, *Mencari Tipologi Format Pendidikan Ideal;Pondok Pesantren di Tengah Arus Perubahan* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2005), 80.

[272] Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 35.

[273] Hampir dipastikan bahwa pemimpin pesantren adalah Kiai. Meskipun seorang Kiai semestinya ahli dalam ilmu agama Islam, terdapat banyak Kiai yang pengetahuan tentang ilmu agama Islam kurang memadai dan hanya mengandalkan kharisma pribadi., garis keturunan atau anggapan bahwa ia memiliki kekuatan spritual untuk mendapatkan otoritas.

tauhid dan bahasa Arab.[274] Dalam pesantren otoritas Kiai bersifat mutlak. Tunduk pada perintah Kiai merupakan kewajiban utama dalam budaya pesantren. Hal ini diperkuat dengan kepercayaan bahwa sang Kiai sebagai orang suci, dapat memberikan berkah bagi pengikutnya.

Dalam hubungan sosial NU, Kiai adalah lambang tertinggi. Dalam tradisi NU tidak ada institusi yang melampaui otoritas Kiai meskipun secara struktural berada di luar jalur formal. Dewan Syuriah sebagai lembaga pemegang otoritas hukum dan moral dalam struktur NU pada umumnya dipimpim oleh Kiai atau mereka yang memiliki *level* akademik dan moral setingkat Kiai. Sementara itu, Kiai NU pada umumnya adalah pimpinan pondok pesantren, sebuah lembaga pendidikan yang identik dengan basis massa NU. Ketaatan total pada Kiai merupakan tradisi yang terus dijaga dalam pesantren karena cerminan sikap santri.

Untuk menjelaskan NU secara utuh, masih terdapat *variabel* lain saling berkaitan, yaitu politik. NU adalah organisasi formal yang dari aspek sejarah sudah mengalami proses cukup panjang; mulai menjadi organisasi sosial-kegamaan, ikut Pemilu, kembali lagi menjadi organisasi sosial keagamaan hingga secara tidak langsung membidani kelahiran partai politik bernama PKB. Sementara kiai adalah aktor utama. Hampir tidak ada dalam sejarah NU yang tidak melibatkan Kiai. Kiai pada umumnya adalah pimpinan dan pemilik pesantren, sementara pesantren adalah akar sosial NU. Karena itulah, perbincangan tiga *variabel* penting dalam tubuh NU, yakni pesantren, kiai dan politik sulit untuk dipisahkan.

Dalam studi yang dilakukan Muhammad Asfar (1995) terkait dengan stigma yang menyatakan Kiai selalu identik dengan masalah politik, dikemukan bebarapa alasan. *Pertama*, berkaitan dengan pemahaman Kiai tentang hubungan Islam dan politik. *Kedua*, berkaitan dengan sikap Kiai terhadap format politik yang ada.[275]

Sementara studi yang dilakukan oleh Achmad Patoni (2007) terhadap peran Kiai dalam politik menyatakan bahwa meskipun kiai memiliki tugas sebagai guru dan pembimbing masyarakat, Kiai tidak bisa dilepaskan dari arena politik karena ingin memperjuangan jalur struktural sekaligus didasari oleh moralitas politik yang wajib diperjuangkan. Dari peran politik ini, terdapat dua implikasi, yakni bagi Kiai sendiri dan pesantren. Bagi diri Kiai, keterlibatan dalam politik berimplikasi terhadap luasnya akses dan peran politik dalam kehidupan sosial-politik. Sementara implikasi bagi pesantren adalah adanya perubahan perbaikan sarana dan prasarana pesantren lebih mudah dilakukan.[276]

Dari sudut pandang teori politik Islam, hubungan Islam dan politik pada dasarnya dikelompokkan menjadi tiga. Pendapat *pertama*, menyatakan bahwa Islam

[274] Fealy, *Ijtihad Politik Ulama'*, 23.
[275] Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai", *Prisma*, 5 Mei (1995), 32.
[276] Achmad Pathoni, Peran *Kiai Pesantren dalam Politik* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 207), 186.

bukan semata-mata agama, yang hanya menyangkut persoalan keakhiratan saja melainkan juga masalah dunia. Pendapat ini berpendirian bahwa Islam dan negara saling berhubungan, saling melengkapi (hubungan simbiotik). *Kedua,* pendapat yang menyatakan bahwa Islam adalah agama tidak berhubungan dengan urusan dunia, murni urusan akhirat. *Ketiga*, pendirian yang menolak pendapat dua pandangan di atas, yang menyatakan Islam mengatur masalah akhirat sekaligus menganai kenegaraan.[277] Teori politik yang diadopsi dari berbagai pemikiran politik *sunni* seperti al-Mawardi>, al-Ghaza>li>, Ibn Taimiyyah hingga pemikir moderen seperti al-Maududi>, ‘Ali> ‘Abdur Rozi>q, sudah menjadi perdebatan sejak proses terbentuknya dasar negara, Pancasila. Wacana hubungan Islam dan politik terus mengemuka hingga sekarang, meskipun pada tataran konsep sudah dianggap usang. Namun sebagaimana yang dikemukakan oleh Bahtiar Effendy, meskipun pada tataran konsep perdebatan Islam dan politik sudah dianggap usang, namun pada tataran aplikatif masih terus menarik, utamanya dalam kasus Indonesia.[278] Sisi menarik studi politik, karena konsep-konsep politik Islam selalu berdialektika dengan keadaan yang terus mengalami perubahan. Pada sisi lain, munculnya berbagai aliran Islam baru yang dianggap baru di Indonesia juga ikut mewarnai terjadinya perubahan-perubahan perilaku politik umat Islam.

Dalam penelitian Asfar, Kiai yang terlibat aktif dalam politik memandang hubungan antara Islam dan politik sebagai sesuatu yang tidak dapat dipisahkan. Dalam kategori tersebut, hampir sama dengan katagori pertama, bahwa di dalam Islam tidak saja mengurusi persoalan *ukhrawi*, tetapi juga mengurusi persoalan duniawi, termasuk persoalan politik.[279] Misalnya Kiai Hasib Wahab, menganalogikan hubungan Islam dan politik ibarat dua mata uang logam, meskipun dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Artinya, uang logam itu disebut uang dan mempunyai nilai jika keduanya ada. Begitu juga hubungan Islam dan politik. Sementara Kiai As’ad Umar melihat hubungan keduanya ibarat gula dan tebu, yang satu dengan yang lain saling mendukung.[280]

Tentang hubungan Kiai dan politik, Turmudi mendiskripsikan sebagai berikut;

> “Politik merupakan cara Kiai untuk melakukan perjuangan. Kiai tetap memiliki peran yang sangat penting dalam politik. Masyarakat masih meyakini bahwa Kiai pembimbing moralitas yang senantiasa harus dihormati dan diikuti. Karena kiai bukan berangkat dari kemauan sendiri, melainkan karena panggilan keagamaan dan masyarakat juga menghendaki seperti itu”.[281]

---

[277] Abdul Chalik, “Khalifah, Dinamika dan Urgensi Pelembagaan Kembali di Dunia Islam” (Tesis Magister:IAIN Sunan Ampel, 1999), 100.,

[278] Bahtiar Effendy, “Islam dan Negara”, Prisma, 5 Mei (1995), 8-10.

[279] Asfar, “Pergeseran Otoritas..”, 33.

[280] Ibid.

[281] Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan,* 323.

Pandangan serupa juga dikemukan oleh Dhofier, jauh sebelum Turmudi melakukan penelitian tentang Kiai. Ia menyatakan bahwa dalam banyak hal Kiai sudah jauh lebih maju, dan bahkan soal politik sangat kreatif;

> "Walau kiai terikat kuat dengan pola pemikiran tradisional, namun mereka telah mampu membenahi dirinya untuk tetap memiliki peranan dalam membangun masa depan Indonesia. Demikian pula dalam lapangan sosial politik;para kiai dan anak cuku mereka telah menajdi bagian dari kehidupan politik nasional, tidak kalah moderen dibandingkan dengan kekuatan sosial-politik yang lain. Kiai adalah pemimpin-pemimpin kreatif yang selalu berhasil mengembangkan pesantren dalam dimensi-dimensi baru. Panorama yang sangat majemuk dari kehidupan pesantren sekarang ini adalah merupakan petunjuk adanya kreasi yang jenius dari para kiai".[282]

Namun demikian, aspek kehati-hatian tetap menjadi salah satu pegangan penting dalam politik Kiai. Dalam hal ini, Horikoshi menyatakan :

> "Kiai sangat hati-hati terlibat dalam berpolitik, tetapi menerima sumbangan pemerintah untuk memperbaiki sarana-sarana umum dan madrasahnya. Dalam soal ini, Kiai tidak kuatir akan konsekuensi yang mungkin timbul. Kiai juag disebut dengan enterpreneur politik sejati. Masyarakat dan Kiai telah memberikan nilai-nilai kebersamaan dan cita-cita keutamaan berbeda dengan sistem sekuler. Sebagai konsekuensinya, hubungan Kiai dan masyarakat sangat stabil, awet dan tidak dapat dipisahkan, saling tergantung sama lain. Dalam hal ini agama telah menyumbangkan bentuk-bentuk ideologi dan sentimen paling kuat yang berguna bagi para pemimpin untuk dimanfaatkan dalam menyatukan sebagian anggota masyarakat".[283]

Sementara itu, NU sejak awal sudah terlahir dari persoalan politik. Bila dicermati, latar belakang berdiriya karena adanya kekhawatiran bahwa otoritas politik Islam pada waktu itu, yaitu Raja Ibn Saud akan memberlakukan paham Wahhabisme

---

[282] Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren* (Jakarta:LP3ES, 1994), 172 dan 177.

[283]Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta:P3M, 1987), 244.

yang diperkirakan akan mengikis tradisi. Tapi dalam pembentukan delegasi menghadap Ibn Saud, yang terpilih adalah tokoh-tokoh modernis. Itulah yang menimbulkan kerisauan, sehingga timbul gagasan untuk membentuk Komite Hijaz yang kemudian menjelma menjadi NU. Dengan demikian, untuk membela tradisi, para ulama’ membentuk organisasi politik. Di situ, langkah-langkah politik diambil untuk melindungi agama. Karena itu, walaupun wilayah politik itu berada di luar agama, namun tetap politik berkaitan dengan agama.

Dalam langkah selanjutnya, keterlibatan Kiai-Kiai NU dalam politik selalu dihubungkan dengan upaya untuk menjaga nilai-nilai dan memperjuangkan agama. Pandangan ini dianggap sejalan dengan prinsip yang dikembangkan dalam ajaran keagamaan *ahl al sunnah wa al jama>’ah*. Dalam hal ini, peneliti NU Greg Fealy mendiskripsikan:

> ”Prinsip-prinsip ini (cara pandang yang serba fikih:pen) memberikan dorongan yang kuat kepada NU untuk menggunakan pendekatan partisipatoris terhadap pemerintah. Bila ingin menggunakan politik untuk mencapai tujuannya, maka NU harus memiliki andil kekuasaan dalam pemerintahan. Prinsip-prinsip ini membentuk pandangan yang realis dengan menempatkan kekuasaan sebagai penentu utama dalam memilih strategi. Sebelum mengambil keputusan-keputusan penting, para ulama harus terlebih dahulu memperhitungkan kekuatan umatnya di hadapan kekuatan pemerintah atau kekuatan lain di masyarakat. Melakukan perlawanan terhadap kekuatan yang lebih besar hanya akan memperbesar resiko kerugian bagi Islam”.[284]

Masalah yang muncul kemudian adalah ketidaksinkronan antara pemikiran politik yang berkembang di kalangan Kiai NU dengan perilaku politik yang dimainkan. Melihat perbedaan ini, sering kali perilaku tersebut diidentikkan dengan ambiguitas[285] dan kontradiksi-kontradiksi[286]. Karena itu, perilaku NU sulit dipahami oleh ilmu-ilmu sosial. Seperti tampak dalam kejadian akhir-akhir ini, yaitu setelah kembali ke *Khittah*, yang berarti kembali menjadi organisasi keagamaan yang bercorak kultural, ternyata NU mendirikan PKB. Bahkan lebih dari itu, PKB menyatakan diri sebagai partai terbuka yang dapat dimasuki oleh kalangan non-muslim. Dalam *fikih*, dilarang memilih pemimpin yang bukan muslim, tetapi PKB mencalonkan seorang pemimpin dari non-muslim.

Namun ternyata, hak tersebut tidak menimbulkan protes dari kalangan NU. Ini berarti, NU telah mengikuti pandangan yang sekuler, yang memisahkan agama dan

---

[284] Fealy, *Ijtihad Politik Ulama*, 363.

[285] Martin van Bruinessen, “Indonesia’s Ulama’ and Politics;Caught Between Ligimizing the Status Quo and Searching for Alternatives”, dalam www.nahdlatululamapolitics.com.

[286] M. Dawam Rahardjo, “Nahdlatul Ulama dan Politik”, pengantar dalam Asep Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik NU;Pergulatan Pemikiran Radikal dan Akomodatif* (Jakarta:LP3ES, 2004), xxx.

politik.[287] Mungkin yang dimaksud pemimpin di situ adalah pemimpin agama, yang lazim disebut imam. Jadi tidak mungkin memilih salah seorang anggota pengurus NU dari kalangan agama lain. Tetapi di kalangan partai politik semacam PKB, hal itu tidak dilarang.

Di kalangan *Nahdliyyin* terdapat dua sayap pengurus yang masing-masing memiliki wewenang berbeda, *syuriyah* dan *tanfidiyah*. *Syuriah* lebih mengarah pada urusan-urusan interen atau kalau pun ada kaitannya dengan konteks lingkungannya lebih mengarah pada persoalan-persoalan agama. *Syuriah* juga berfungsi sebagai pembina, pengendali, pengawas dan penentu kebijakan NU.[288] *Syuriah* banyak dipimpin oleh kiai senior yang tinggal jauh dari kantor dimana NU menjalankan aktifitasnya. Bila PBNU, banyak syuriah yang tinggal di beberapa propinsi dan kabupaten. Demikian lembaga yang berada di bawahnya, semisal PW dan PC.

Sementara *tanfidiyah* (pengurus) harian yang lebih banyak berkaitan dengan konteks lebih cepat. *Tanfidiyah* diisi oleh ulama intelektual atau politisi yang memiliki kemampuan dan jaringan lebih luas. Karena itu yang terjadi kemudian, karena luas hubungan dengan berbagai pihak, *tanfidiyah* sering melampaui otoritas *syuriah*, sering bertabrakan dan beda pendapat. Dalam banyak kasus, *syuriah* dipandang *wujuduhu ka'adamihi*,[289] keberdaannya hanya stempel organisasi, kurang berfungsi secara maksimal karena terlalu dominannya posisi *tanfidiyah*.

Namun tidak selamanya syuriah diposisikan atau memposisikan sebagai subordinat *tanfidiyah*. Dalam kasus lokal Situbondo, justru keberadaan *syuriah* lebih dominan. H. Fauzan Masruri sebagai ketua *tanfidiyah* selalu dan bahkan tidak pernah meninggalkan posisi Kiai Sofyan sebagai rais untuk terlibat dalam proses penentuan kebijakan NU.[290] Tampaknya faktor lokalitas dan kharisma ketua *tanfidiyah* dan *suriah* sangat menentukan terhadap hubungan keduanya. Kiai Sofyan dikenal memiliki pengaruh yang cukup luas di tingkat lokal, sementara H. Fauzan bukan dari kalangan kiai dan pengaruh di tingkat lokal masih jauh di bawah Kiai Sofyan.

Munculnya kontradiksi-kontradiski dan ambiguitas banyak terjadi di *level tanfidiyah*, utamanya di tingkat pengurus besar. Posisi *tanfidiyah* yang cukup kuat pada masa Gus Dur dan Kiai Hasyim Muzadi memungkinkan terjadinya pemikiran baru di luar kontrol *syuriah*. Sementara tidak mungkin untuk mengambil keputusan cepat

---

[287] Ibid. Kontradiksi juga menyangkut pencalonan Megawati sebagai presiden yang didampingi Kiai Hasyim Muzadi. Dalam tradisi NU, hal tersebut juga kontardiksi, karena pada kesempatan lain melarang pemimpin utama dari kalangan perempuan.

[288] H. Soeleiman Fadeli, Muhammad Subhan, *Antologi NU;Sejarah, Amaliah, Uswah*. (Surabaya:Khalista dan LTNU, 2007), 101.

[289] Marijan, Kacung, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khitah* 1926 (Jakarta:Erlangga, 1992), 215.

[290] *Wawancara*, tanggal 20 Oktober 2007. Sementara di tempat lain, Lamongan dan Bondowoso, justru posisi Tanfidiyah lebih lemah, sebagaimana yan terjadi di sebagian besar PW maupun PC.

apabila menggantung kepada *syuriah* yang sebagian besar tinggal di daerah-daerah. Masalah tersebut sering kali mengarah kepada konflik.[291]

B. Melacak Elite Politik Bersendikan Agama di Jawa Timur;Wali, Sultan, Kiai dan Santri.

Studi elite politik yang bersendikan agama di Jawa (khususnya di Jawa Timur) tidak dapat dilepaskan dari empat eksponen yang selama ini selalu melekat dalam kehidupan umat Islam, yaitu wali, sultan, kiai dan santri. Keempat *variabel* tersebut berdiri sendiri, artinya bahwa adanya satu *variabel* bukan disebabkan oleh *variabel* lain. Kecuali hubungan kiai dan santri yang masih bisa dihubungkan atau memiliki akar kesejarahan yang sama, namun demikian tidak dapat ditempatkan dalam hubungan yang tergantung. Karena pada satu sisi memiliki hubungan yang cukup erat tapi pada sisi lain memiliki independensi.

Wali. Istilah wali dalam studi elite Islam Jawa selalu dihubungkan dengan kehadiran *Wali Songo* (Wali Sembilan), penyebar agama Islam di Jawa. Mereka kebanyakan berkedudukan di kota-kota pesisir, sebagian lain di pedalaman. Para *wali* itu sebagian memiliki hubungan genealogis dengan Majapahit sehingga mempunyai kewibawaan rohaniah dan berpengaruh di bidang politik.[292]

Sebagian besar para wali tinggal dan menetap di kawasan pesisir utara pulau Jawa. Wilayah pengaruhnya terbatas di lingkungan kota yang menjadi basisnya, hanya beberapa di antaranya yang mempunyai pengaruh melampaui batas daerahnya, misalnya Sunan Giri dan Sunan Bonang. Keterbatasan daerah tersebut sesuai dengan struktur politik yang ada pada waktu itu, yaitu karena adanya penguasa-penguasa setempat yang disebut Kiai Ageng. Mereka termasuk tuan feodal yang mandiri, dan apabila terpaksa tunduk pada kekuasaan raja yang berhasil memegang kedaulatan di daerah tertentu, maka mereka biasanya berkedudukan sebagai *vasal*. Otoritas kharismatik yang dimiliki oleh para wali merupakan ancaman bagi penguasa pedalaman. Dalam perkembangan politik selanjutnya, ada beberapa gejala yang memungkinkan adanya perbedaan sikap dan kedudukan serta peran para *wali*. Misalnya, Sunan Giri yang tidak mengembangkan wilayah, namun tetap menjalankan pengaruh secara luas atau seorang wali tidak mengembangkan pengaruh politik dan kekuasaan politik tetap di tangan raja, seperti Demak dan Kudus.[293]

---

[291] Ida, *Anatomi Konflik NU*, 76., Mitsuo Nakamura, “Krisis Kepemimpinan NU dan Pencarian Identitas Awal Tahun 1980-an;Dari Muktamar Semarang hingga Muktamar Situbondo”, dalam Greg Fealy, Greg Barton, *Tradisionalisme Radikal;Persinggungan Nahdlatul Ulama dan Negara*, ter. Ahmad Suaedy, dkk. (Yogyakarta:LKiS, 1997), 79-83.
[292] Muhammad Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur*, (Yogyakarta:Penerbit Jendela, 2001) 140.
[293]Ibid. 145.

Dalam proses perubahan seperti tergambar di atas, para *wali>* memegang kepemimpinan yang sifanya kharismatik.[294] Pada satu sisi otoritas mereka sebagai penguasa politik atau raja dapat membentuk kekuasaan formal, di pihak lain terlepas dari pelembagaan politik, mereka memiliki kekuasaan sosial religius yang kuat. Peranan kepemimpinan itu mereka dapat jalankan karena mereka termasuk ke dalam faktor yang dinamis dalam masyarakat kota bandar perdagangan.

Melalui peran para wali, proses pelembagaan Islam dimulai. Proses itu, *pertama* melalui pendirian Masjid, suatu tempat ibadah yang fungsinya juga sebagai tempat penyebaran dan pendidikan. Pada masa awal proses islamisasi, Masjid menjadi tempat strategis untuk pengembangan komunitas Islam. Di dalam Masjid, segala aktifitas pengembangan komunitas Islam berlangsung. Di dalamnya dilakukan penyusunan strategi, perencanaan dan aksi dalam rangka penyebaran Islam di tengah kehidupan masyarakat. Banyak Masjid yang diyakini sebagai peninggalan masa wali dinamakan dengan Masjid wali yang bersangkutan. Masjid yang didirikan Raden Rahmat diberi nama Masjid Ampel, Masjid Giri sebagai identifikasi Masjid yang didirikan Sunan Giri, Masjid Drajat didirikan oleh Sunan Drajat, dan sebagainya.[295]

Kedua, pelembagaan Islam yang dilakukan para wali melalui pesantren. Pada abad 14 hingga 16 sudah bermunculan pusat-pusat keilmuan Islam seperti di Giri, Ampel, Tuban dan Kudus, meskipun keberadaan pesantren tersebut tidak seperti sekarang. Kegiatan pembelajaran dan pengajaran dimungkinkan berlangsung di rumah-rumah, langgar atau Masjid. Proses pembelajaran pun mustahil menggunakan kitab kuning karena sulitnya memahami teks-teks berbahasa Arab, meksipun ada bukti sejarah bahwa pada abad ke 16 sudah ditemukan naskah-naskah Bahasa Arab, kemungkinan kitab-kitab tersebut dibawa oleh pedagang dari Timur Tengah.[296]

---

[294] Pemimpim kharismatik diidentifikasikan sebagai pemimpin yang memiliki kemampuan dan kekuatan luar biasa, dan mengesankan di hadapan masyarakat. Karenanya yang bersangkutan sering berfikir tentang sesuatu yang ghaib, melakukan meditasi untuk mencari inspirasi sehingga membuatnya terpisah dari kebiasaan orang lain, Selengkapnya periksa Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, ter. Talcott Parson (New York:The Free Press, 1966), 358. Periksa juga Edi Susanto,"Krisis Kepemimpinan Kiai;Studi atas Kharisma Kiai dalam Masyarakat", ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman, Vol. 1 Nomor 2, Maret (2007), 111-120.

[295] Syam, Nur, *Islam Pesisir* (Jogjakarta:LKiS, 2005), 74.

[296] Ada dugaan pesantren yang dikembangkan oleh para *wali* meniru model lembaga pendidikan yang dikembangkan pada masa Hindu-Buddha yang dikenal dengan sebutan *mandala* dan *asyrama*. Pada masa awal penyebaran Islam tidak sedikit pusat-pusat keagamaan dan pendidikan Hindu-Budha telah dikuasai oleh orang-orang Islam. Boleh jadi telah terjadi pengambilalihan dari lembaga lama oleh muslim. Akan tetapi transfer budaya lama ini disertai dengan perubahan pada hal-hal yang sangat prinsipil. Maka dari itu, budaya lama yang ditransfer ke dalam Islam mengalami perubahan wujud dan cirri-ciri yang jelas. Hanun Asrohah, "Pelembagaan Pesantren:Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", Akademika;Jurnal Studi Keislaman, Vol,18. No. 2 Maret (2006), 45-6. Konsep ke*wali*an pertama kali muncul di kalangan sufi, yakni pada abad 9 M, ketika para sufi mulai mengangkat tasawwuf dalam tataran teoritis bukan sekedar kegiatan raktis, seperti yang dilakukan al-Kharra>z, al-Tasturi>, dan al-Qushairi>. Ada di antara konsep kewalian ini yang menyebutkan adanya hierarki kekuasaan spiritual yang bertingkat-tingkat, yang masing-masing tingkat ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan spritualnya. Tingkat teringgi disebut *al-Qutub* yang digelari juga *al-Ghaut* (penyelamat). *Al-Qutub* dikelilingi oleh tiga orang yang disebut *al-Nuqaba>* (asisten ahli), empat orang *al-Auta>d* (penyangga), tujuh orang

Tentang asal-usul para *wali*, terdapat dua pandangan yang berbeda. *Pertama*, menyatakan bahwa para wali adalah keturunan Sayyid Hadramaut yang memiliki nasab sampai kepada Nabi Muhammad. Mereka kebanyakan keturunan muslim asing yang datang dari Persia dan India yang sudah membaur secara fisik dan budaya dengan masyarakat setempat. *Kedua*, adanya dugaan bahwa diantara *Wali Songo* itu merupakan sentana raja atau pejabat tinggi Majapahit yang telah menjadi muslim.[297]

Dalam bahasa Arab *wa>li>* artinya mendekat. Akar kata yang sama menunjukkan istilah dan pengertian yang berbeda-beda, tetapi semua menunjukkan pada otoritas dan kekuasaan. Bagi seorang *wa>li>* tentu saja itu berarti dekat dengan Tuhan.[298] Pengertian yang lebih dekat dengan makna *wa>li>* sebagai orang yang dekat kepada Allah disebutkan dalam QS. Yu>nus:62, yaitu :" *ala> inna awliya> al-Alla>h la> khaufun 'alaihim wa la>hum yakhzanu>n*" (Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada keraguan dalam (hati) mereka dan tidak pula bersedih hati). Karena itu kemudian, *wa>li>* diidentikkan dengan orang suci.

Tetapi studi yang dilakukan oleh Lewis, bahwa *wa>li>* juga menunjukkan sebagai pemegang otoritas politik. Misalnya yang terjadi di Turki pada masa Ottoman (Uthmani). *Vilayet* adalah suatu otoritas Gubernuran di Turki yang dalam bahasa Arab dikenal dengan sebutan *Wila>ya*. Sementara pemimpinnya adalah *vali*—dalam bahasa Turki atau *wa>li>* dalam Bahasa Arab. Bahkan al-Ghaza>li>, sebagaimana dikutip Lewis pada abad 12 masih menggunakan kata *Wila>ya* ketika mengemukakan pembahasannya mengenai jabatan dan fungsi pemerintahan, atau pelaksanaan wewenang negara.[299]

Sultan. Istilah "Sultan" dalam kepemimpinan Islam Jawa tidak dapat dipisahkan dari nama Sultan Agung yang menjadi pemimpim Mataram Islam. Sultan Agung adalah putera Pangeran Seda Krapyak yang merupakan generasi keempat. Selain dikenal sebagai ahli di bidang militer, Sultan Agung juga dikenal dengan kemampuan di bidang politik dan budaya yang mengungguli raja-raja sebelumnya yang kemudian menjadi penguasa seluruh tanah Jawa.

Gelar *Susuhunan* dan *Sult}an* yang melekat pada dirinya adalah upaya untuk memantapkan mandat keagamaannya. *Susuhunan* waktu itu, hanya disandang, terutama oleh pemimpin agama. Sementara gelar Sultan yang melekat pada dirinya diberikan oleh ulama' Mekkah tahun 1641.[300] Penggunaan gelar Sultan dalam rangka

---

al-Abra>r (pengganti), tiga ratus orang *al-Akhya>r* (pilihan) dan empat ribu wali tersembunyi. Muhammad Tolhah Hasan, *Ahlussunah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU* (Jakarta:Lantabora Press, 2005), 282-3.

[297] Pola yang dibangun dalam adaptasi ke Islam adalah dengan memasuki pemerintahan para raja muslim, sebagian memperoleh tanah dari penguasa, dan sebagian lain secara mandiri mendirikan komunitas yang terpisah bersama murid mereka. Lihat Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam Jawa Timur*, 146.

[298] Bernard Lewis, *Bahasa Politik Islam*, ter. Ihsan Ali Fauzi (Jakarta:Gramedia, 1994), 103.

[299] Ibid. 48.

[300] Woodward, Mark R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, ter. Hairus Salim HS (Yogyakarta:LKiS, 2006), 92.

untuk menegaskan legitimasi politik dan keagamaan Mataram. Seperti yang dikutip Woodward, sebagai seorang pemimpin politik agama, Sultan Agung digambarkan memiliki kemampuan terbang dan shalat jum'at di Mekkah secara rutin.

Kendati penerimaan gelar memperkokoh klaim-klaim keagamaan, di lain sisi sekaligus memperlihatkan bahwa strategi legitimasi bertemu dengan resistensi, khususnya dari ulama'. Kendati Sultan Agung berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan pesisir, tetapi tak sepenuhnya menguasai Jawa Tengah.[301] Upaya Sultan Agung menggunakan gelar tersebut terlebih dari ulama Mekah dapat dilihat dari sulitnya mempengaruhi dan mendominasi para ulama' lain yang berada di bawah kekuasaannya.

Dalam literatur Islam, kata Sultan untuk menunjuk Menteri, Gubernur atau figur-figur penting lainnya. Secara umum merupakan contoh dari kecenderungan istilah-istilah politik, dimana kata tersebut menunjukkan suatu abstraksi sebutan dari pemegang kedaulatan.[302] Menurut Lewis gelar Sultan diberikan untuk pertama kalinya oleh Khalifah Haru>n al-Ra>shi>d kepada Wazirnya. Pada abad 10, istilah tersebut sudah menjadi istilah umum, walaupun secara informal menunjuk penguasa dan raja-raja independen, yang digunakan untuk membedakan mereka dari penguasa atau raja yang masih aktif tunduk di bawah pemerintahan pusat yang efektif. Misalnya gelar yang digunakan oleh dinasti Saljuk Turki.[303]

Kiai. Di samping wali dan sultan, dalam komunitas muslim tradisional Jawa juga mengenal istilah "kiai". Mereka merupakan bagian dari kelompok elite dalam struktur sosial, politik dan ekonomi masyarakat Jawa. Sebagai suatu kelompok, para kiai memiliki pengaruh yang sangat kuat dalam kehidupan politik di Indonesia. Menurut Kartodirdjo (1987), raja, kiai, keluarga kiai, para bangsawan serta elite birokrasi dan penguasa berkedudukan sebagai tuan, sedangkan rakyat sebagai abdi.[304]

Dalam komunitas NU, kiai menduduki posisi yang sangat terhormat. Dalam struktur kepengurusan, kiai biasanya menempati pos Syuriah, suatu lembaga yang secara khusus membidangi masalah-masalah hukum Islam dan berposisi sebagai majlis pertimbangan utama dalam menentukan kebijakan-kebijakan penting organisasi. Namun demikian, di kepengurusan Tanfidiyah juga banyak diisi oleh kiai, begitu pula di lembaga otonom, tergantung kebutuhan dan cakupan kewilayahan. Kiai di NU pada umumnya sekaligus sebagai pimpinan pesantren atau berasal dari keluarga pesantren. Ada juga yang tidak memiliki pesantren tetapi masyarakat menyebut seorang kiai.

---

[301] Ibid.

[302] Lewis, *Bahasa Politik Islam*, 72.

[303] Ibid. Lihat pula Hugh Kenedy, *The Prophet and the Age of Caliphate* (London:Longman Limited Group, 1986), 347-350. Lihat pula Bernard Lewis, *The Arab in History* (New York:Harper Torcbooks, 1966), 146-7. Pada pemerintahan Saljuk, Sultan mempunyai pengertian baru, dari sebutan untuk imperium universal. Bagi orang-orang Saljuk, hanya ada satu Sultan, sebagaimana hanya ada satu Khalifah, dan Sultan adalah pemimpin militer dan politik tertinggi.

[304] Sebagaimana dikutip, Asep Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama'* (Jakarta:LP3ES, 2004), 39.

Misalnya Kiai Muchith Muzadi, tokoh kenamaan NU, tinggal di Jember dan tidak memiliki pesantren.

Ada bebarapa faktor yang membentuk besarnya pengaruh kiai dalam masyarakat Jawa. Salah satunya adalah karena kiai sekaligus sebagai ulama', memiliki kedalaman ilmu pengetahuan, tidak terlalu memperhitungkan dunia, dan sebagai pewaris Nabi.[305] Kiai sebagai ulama dipandang memiliki otoritas untuk menafsirkan kitab suci. Karena keilmuan yang dimiliki, kiai dianggap memiliki kapasitas untuk itu. Karena "label" sebagai pewaris Nabi, pemegang otoritas menafsirkan kitab suci, kiai kemudian muncul sebagai sosok yang sangat kuat, bukan sekedar dari sisi keilmuan tetapi juga kemasyarakatan. Karena dirinya memiliki otoritas yang cukup dan ruang untuk meneguhkan otoritas tersebut, yakni pondok pesantren.

Studi tentang kiai cukup banyak dan beragam. Salah satunya yang dilakukan oleh Dhofier. Menurut Dhofier gelar kiai adalah gelar yang diberikan oleh masyarakat kepada seseorang yang menjadi pimpinan pondok pesantren dan memiliki keahlian ilmu agama Islam. Gelar kiai dibentuk dan ditentukan oleh masyarakat, bukan gelar yang diciptakan sendiri oleh kiai tersebut. Gelar seperti ini merupakan gelar sosial yang menentukan prestis tidaknya seseorang dalam masyarakat. Gelar kiai juga diberikan kepada seseorang yang dianggap tokoh oleh masyarakat di luar urusan agama, atau diberikan kepada seseorang di luar kapasitasnya sebagai ahli ilmu agama. Dalam tradisi Jawa gelar yang diberikan dikenal dengan sebutan *Kiai*, *Yai* atau *Ki*. Masih menurut Dhofier, gelar kiai juga diberikan kepada seseorang yang ahli di bidang ilmu agama Islam, utamanya kitab kuning meskipun yang bersangkutan tidak memiliki pesantren.[306]

Variasi kekiaian berbeda antara Jawa dan Madura. Dalam penelitian Turmudi di Jombang, semua ulama dari tingkat tertinggi hingga yang terendah disebut kiai. Dengan kata lain, istilah kiai di Jombang tidak mesti pada mereka yang menjalankan pesantren, tetapi juga dapat diterapkan kepada guru ngaji atau imam Masjid yang memiliki pengetahuan keislaman yang lebih dibandingkan dengan warga lain. Sementara di Madura tidak terikat oleh struktur formal apapun, tetapi lebih terletak pada pengakuan sosial sehingga agak sulit mengenali kekiaian seseorang. Hanya mereka yang menjalankan pesantren yang bisa dikenali dengan mudah. Mereka dianggap sebagai kiai yang lebih tinggi derajatnya.[307] Di Madura, seorang guru ngaji di Musholla disebut kiai, demikian juga ada kiai yang berprofesi sebagai paranormal.

---

[305] Lihat Richard L. Chambers, "The Ottoman Ulama and Tanzimat", dalam Nikki R. Keddie, *Scholars, Saints and Sufis* (Los Angeles:The University of California, 1978), 33-36. Ada satu ayat al-Qur'an yang menjustifikasi keutamaan ulama', "innama> yakhsh al-Alla>h min ibadihi al-ulama>" (Sesungguhnya hanya para ulama' (yang) bertaqwa kepada Allah di antara para hamba-Nya (QS. Al-Fa>tir:28).

[306] Zamakhsari Dhofier, *Tradisi Pesantren,*, 55-6. Lihat pula Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta:LP3ES, 1999), 6., Achmad Pathoni, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik* (Yogyakarta:LP3ES, 2007), 22-3.

[307] Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, ter. Supriyanto Abdi (Yogyakarta:LKiS, 2004), 29.

Dalam masyarakat Jawa, kepatuhan kepada kiai bisa dirunut dari falsafah hidup orang Jawa yaitu kehidupan mikrokosmos (dunia nyata) dan makrokosmos (dunia ghaib). Sedangkan raja dianggap sebagai penghubung kedua bentuk kosmos tersebut. Pada masa Hindu, raja dianggap sebagai manifestasi ketuhanan dalam kehidupan mikrokosmos. Baru setelah Islam masuk, terjadi perubahan pandangan tentang siapa yang kemudian dianggap sebagai wakil atau simbol dari kekuatan makrokosmos. Secara teoritis, Islam telah menempatkan penguasa negara dalam posisi yang tidak setinggi pada zaman Majapahit. Di samping itu, secara teoritis Islam juga tidak mengakui adanya seorang manusia yang dapat dianggap sebagai simbol kekuatan makrokosmos. Tetapi Islam beranggapan ada nabi-nabi yang diberi keistimewaan sebagai utusan, dan para ulama' (kiai) sebagai pewaris para Nabi itu.[308] Hal ini berakibat pada anggapan penguasa, kiai tidak bisa memegang monopoli untuk mewakili simbol kekuatan makrokosmos dalam pandangan kosmologi Jawa.

Menurut Geraint Parry, kiai dapat dikatagorikan sebagai tipe elite "the legal authority", suatu kekuasaan yang tidak memiliki otoritas kewilayahan, tetapi secara *de facto* memiliki kekuatan yang nyata. Sementara sebagai kebalikan dari *the legal authority* adalah "the legal power", yaitu elite yang memiliki kekuasaan berdasarkan *stempel* atau secara *de jure* memiliki kekuasaan tetapi tidak memiliki kemampuan yang sesungguhnya.[309] Parry mencontohkan *the legal power* adalah pemimpin junta yang berkuasa di suatu negara yang hanya mengandalkan kekuatan senjata untuk memobilisasi dan mempengaruhi rakyat.

Kiai juga dikatagorikan sebagai *social elite*, karena berdiri di luar pemerintahan. Di samping sebagai *social elite*, ada pula kiai yang sekaligus menjadi *governing elites*, yaitu elite yang berada dalam struktur pemerintahan formal.[310] Model kiai yang demikian ini memiliki pengaruh dan kekuatan ganda, karena dapat mempengaruhi dan sekaligus membuat kebijakan atas nama peran yang dimilikinya sebagai aparatur negara. Dalam konteks Indonesia, tidak sedikit kiai yang menjadi Bupati, ketua DPRD, Menteri bahkan Presiden.

Santri. Terdapat dua pengertian santri yang dikenal dalam masyarakat. Pertama, seperti yang dikemukakan oleh Geertz yang mendefinisikan santri adalah seseorang yang secara konsisten dan teratur melaksanakan pokok-pokok peribadatan yang telah di atur dalam agama Islam, misalnya melaksanakan shalat lima waktu, puasa di bulan romadlan atau puasa lain yang dianjurkan dalam Islam, mengeluarkan zakat, menunaikan ibadah haji serta melaksanakan perintah-perintah lain dalam Islam.[311] Sedangkan pengertian kedua santri adalah seseorang yang belajar di pondok

---

[308] Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik*, 42. Lihat pula, Woodward, *Islam Jawa*, 10.
[309] Parry, Geraint, *Political Elite*. (London:George Allen and Unwin LTD, 1969), 68.
[310] Ibid. 72. Periksa juga, Zainul Abbas, "Perubahan Prilaku Politik Kiai di Pesantren Raul Ulum Bogor", dalam *Holistik* Vol. 06, No. 01 (2005), 100-113.
[311] Clifford Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, ter. (Jakarta:Pustaka Jaya, 1981), 6-7.

pesantren.[312] Keduanya sama-sama dipakai untuk menjelaskan elite politik yang bersendikan agama di kalangan masyarakat Jawa.

Ada empat pendapat mengenai asal usul kata santri. *Pertama,* pendapat yang menyatakan bahwa kata santri berasal dari kata *sastri* (Sansakerta) yang berarti melek huruf. Agaknya, dulu pada permulaan tumbuhnya kekuasaan Demak, santri adalah kelas *literary* karena pengetahuan mereka tentang agama Islam. Atau paling tidak seorang santri itu bisa membaca al-Qur'an. *Kedua*, kata santri berasal dari bahasa Jawa, cantrik, yaitu seseorang yang selalu mengikuti guru dengan maksud belajar.[313] *Ketiga*, kata santri berasal dari bahasa Melayu *senteri*. Mengutip pandangan Robson, dalam penelitian Asrohah dinyatakan, bahwa kata ini sering ditemukan dalam literatur yang dihubungkan dengan dagang *santeri*, yaitu pedagang dan santri yang melakukan pengembaraan. Mungkin istilah dagang *santeri* telah berkembang sejak terjalin jalur perdagangan Melayu Nusantara dengan India, China dan negeri-negeri Islam lain. Istilah ini mungkin juga dipakai untuk menunjukkan adanya pedagang yang berpredikat santri.[314] *Keempat,* pendapat yang menyatakan kata santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru ngaji. Sedangkan menurut Berg, kata santri berasal dari kata *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang paham buku suci agama. Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku ilmu pengetahuan.[315]

Istilah pesantren lebih dulu muncul dari pada istilah santri. Pada masa perdagangan antara Jawa dengan dunia Islam lainnya, istilah santri telah dikenal dan sampai ditulisnya kronik *Babad Tanah Jawi* oleh pujangga kerajaan Mataram, istilah ini terus menjadi istilah umum. Bahkan istilah santri terus mengalami perkembangan bukan hanya orang-orang yang belajar agama Islam, tetapi juga menjadi identtas bagi orang-orang yang kuat Islamnya sebagai lawan dari identitas abangan. Baru pada abad 19 ketika L.W.C. van den Berg melakukan penelitian terhadap lembaga pendidikan tradisional di Jawa, istilah pesantren telah dipakai untuk merujuk lembaga pendidikan Islam di Jawa.[316] Sampai abad 20, murid-murid yang mendalami agama Islam disebut dengan "santri", dan tempat belajar santri disebut "pesantren", yang dirangkai menjadi pondok sehingga menjadi pondok pesantren.[317]

Pada perkembangan selanjutnya, para santri yang belajar di pesantren atau pondok pesantren ketika kembali ke kampung halaman menjadi elite-elite lokal, yang berfungsi sebagai guru agama, pimpinan pesantren, tokoh agama bahkan tokoh politik. Peran elite santri pada masa kolonial sangat menonjol sebagai pemimpin pergerakan

---

[312] Abdul Munir Mulkhan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri* (Yogyakarta:Sipress, 1994), 1.

[313] Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren;Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta:Paramadina, 1997),78.

[314] Asrohah, Hanun, "Pelembagaan Pesantren:Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", *Akademika;Jurnal Studi Keislaman*, Vol,18. No. 2 Maret (2006), 46.

[315] Periksa M. Ridwan Natsir, *Mencari Tipologi Format Penddikan Islam Ideal;Pondok Pesantren di Tengah Perubahan* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2005), 81-2.

[316] Ibid.

[317] Ibid, 83.

dalam melawan pemerintah Belanda. Pada masa sebelum dan awal-awal kemerdekaan, eksistensi elite santri menjadi *icon* dan pelaku utama peretas jalan menuju kemerdekaan. Mereka terlibat dalam komite persiapan, pemegang kendali pemerintahan dan menduduki posisi strategis di pemerintahan. Hingga kini, peran elite santri masih sangat menonjol, dan bahkan republik ini tidak bisa dilepaskan dari peran dan kontribusi santri hingga masa-masa yang akan datang.

C. Pemetaan Elite NU Jawa Timur

Jawa Timur dibagi ke dalam tiga etnis besar, yaitu Jawa, Madura dan Tengger. Etnis Madura menempati pulau Madura dan sebagian lain kawasan pojok timur Jawa yang membentang mulai pesisir Pasuruan hingga Banyuwangi, serta di bagian selatan yaitu Lumajang dan Malang. Etnis Tengger menempati kawasan Gunung Bromo Probolinggo, dan merupakan etnis minoritas di kawasan tersebut. Selain dua kawasan tersebut dihuni oleh etnis Jawa, dan merupakan etnis mayoritas. Sementara dilihat dari aspek kebudayaan, Jawa Timur dibagi menjadi sepuluh *varian* katagori kebudayaan;kebudayaan Arek, kebudayaan Pesisir, kebudayaan Madura Pulau, Madura Pendalungan, Madura Kangean, Samin *(sedulur sikep),* kebudayaan Mataraman, kebudayaan Tengger, Ponaragan, dan kebudayaan Osing.[318] Masing-masing daerah memiliki kerakteristik budaya. Namun demikian peta budaya sering kali melampaui batas geografis sehingga peta budaya tidak dapat ditetapkan secara tegas.

Pendapat yang sama dikemukakan oleh Aribowo. Menurutnya, Jawa Timur terbagi ke dalam beberapa subkultur kebudayaan. *Pertama,* budaya Arek yang menjadi karakteristik masyarakat di Surabaya. *Kedua,* budaya yang mendekati subkultur Arek dengan ciri khasnya tersendiri, yang banyak dijumpai di daerah-daerah yang menjadi penyangga kawasan Surabaya, seperti Gresik, Sidoarjo, Mojokerto, Jombang dan Lamongan. *Ketiga*, budaya Mataraman yang merentang dari Ngawi, Madiun, Magetan, Trenggalek, Pacitan hingga Blitar. *Keempat,* budaya Pendalungan yang banyak dijumpai di pesisir utara pulau Jawa, yaitu Pasuruan, Probolinggo, Situbondo dan Jember. *Kelima*, subkultur osing yang ada di Banyuwangi. *Keenam,* subkultur Samin yang agak mirip dengan Mataraman, namun memiliki perspektif di luar Mataraman. *Ketujuh*, subkultur Tengger yang berada di pegunungan Bromo dengan kultur yang agak khusus karena mendekati Majapahit. Selain itu, di Pulau Madura sendiri terdapat dua subkultur yang berbeda, yakni Madura Kangean dan Madura Bawean.[319]

Secara antropologis, Islam Jawa Timur dibagi ke dalam tiga kategori besar, yaitu Islam tapal kuda (Madura), Islam pesisir dan Mataraman. Muslim tapal kuda

---

[318]Lihat “Pengantar dari Editor” dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-nilai Positif* (Jember:Kompyawisda, 2008), iv.

[319] Pendapat Aribowo dikutip oleh R. Siti Zuhro, dkk., dalam *Demokrasi Lokal;Perubahan dan Kesinambungan Nilai-Nilai Budaya Politik Lokal di Jawa Timur, Sumatera Barat, Sulawesi Selatan dan Bali* (Yogyakarta:Penerbit Ombak, 2009), 38.

mendiami pulau Madura atau kawasan pojok timur pulau Jawa yang merupakan keturunan asli Madura. Penduduk Madura yang betempat tinggal di Jawa bagian timur oleh ilmuwan sering disebut dengan "Pendalungan". Pemetaan pendalungan ini didasarkan pada perbedaan budaya akibat interaksi dengan budaya Jawa Osing yang mendiami kawasan tersebut, sementara pada aspek-aspek tertentu masih melekat budaya Madura yang *genuine.* Islam pesisir adalah muslim yang mendiami kawasan pesisir utara pulau Jawa mulai Gresik hingga Tuban, dimana keempat kawasan tersebut berinteraksi dengan Islam yang lebih awal dibandingkan kawasan lain yang ditandai dengan budaya santri yang cukup kuat dan adanya makam para wali yang menyebarkan Islam di tanah Jawa. Sementara Islam Mataraman adalah muslim yang berada di kawasan yang secara budaya sangat dekat dengan budaya kerajaan Mataram Islam yang bercorak Kejawen. Pertemuan antara budaya pesisir dan budaya Mataraman melahirkan apa yang disebut dengan budaya "Arek", suatu subkultur yang memiliki ciri khas berbeda dibandingkan dengan budaya pesisir dan mataraman.

Studi tentang elite NU Jawa Timur tidak bisa dilepaskan dari kajian antropologis dan sosiologis lima kawasan tersebut. Kelima kawasan tersebut memiliki latar sejarah dan karakteristik yang berbeda, yang memungkinkan elite tersebut berbeda dalam perilaku sosial dan politiknya.

D. Tipologi Elite NU Jawa Timur

1. Elite NU Madura

Secara antropologis, Jawa khususnya Jawa Timur dibagi ke dalam tiga budaya besar, yaitu kawasan yang disebut mataraman, yaitu kawasan yang secara budaya lebih dekat dengan budaya Jawa Mataram, yaitu budaya keraton Surakarta dan Yogyakarta. Di luar kawasan tersebut dikenal sebagai kawasan pesisir dan ujung timur Jawa, yakni kawasan Madura dan Jawa-Madura.[320]

Masyarakat Jawa-Madura memiliki karakteristik dan budaya yang sama dengan Madura. Para ilmuwan ada menempatkan dan memperlakukan sama antara orang Madura dan Jawa-Madura, karena hubungan genealogis yang tidak bisa dipisahkan,[321]

---

[320] Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa* (Yogyakarta:PT. Hanindita, 1991), 42.

[321] Terdapat tiga kebiasaan yang sama antara orang Madura dan Jawa Madura atau tapal kuda. *Pertama*, orang-orang tapal kuda secara tradisional lebih cenderung menyekolahkan anaknya ke pesantren daripada ke sekolah umum. Sehingga, di wilayah ini bisa ditemui ribuan pesantren besar maupun kecil. Mulai pesantren yang memiliki santri ribuan hingga pesantren yang hanya memiliki beberapa santri. *Kedua*, pola pendidikan tradisional pesantren yang didukung oleh kurikulum Islam klasik tersebut mengakibatkan generasi muda muslim di wilayah ini tidak memiliki akses untuk bersentuhan dengan wilayah-wilayah kehidupan modern. Karena itu, mereka canggung tatkala harus berhadapan dengan dunia modern-industri yang menuntut *skill* dan kompetisi. Maka, kaum muda ini tidak terserap dalam lapangan pekerjaan formal sehingga melanggengkan kemiskinannya. Kondisi ini kemudian berkembang terus-menerus sehingga menciptakan *image* bahwa muslim di tapal kuda sangat tradisional, anti-kemajuan dan tidak responsif terhadap modernisasi. *Ketiga*, kuatnya pengaruh kiai (posisi kultural hasil campuran tradisi jawa dengan Islam). Di tapal kuda, Kiai memiliki kemampuan mengecat masyarakatnya. Kalau Kiai

tetapi sebagaimana dilakukan oleh Ayu Sutarto, antara Madura dan Jawa-Madura memiliki perbedaan yang cukup jelas, sehingga Jawa-Madura membentuk subkultur baru yang disebut dengan ”Pendalungan”.[322]

Istilah tapal kuda merupakan istilah yang dianalogikan kepada masyarakat Madura, yang tinggal di Pulau Madura maupun di Jawa Timur bagian timur. Selain tinggal di pulau Madura, masyarakat Madura juga mendiami kawasan kawasan pesisir, mulai Surabaya, Bangil hingga kawasan Jawa Timur bagian timur, yakni Jember dan Banyuwangi. Secara geografis, kawasan tersebut menyerupai telapak kuda, sehingga para antropolog sering memakai istilah ”tapal kuda” untuk merujuk kawasan tersebut.[323]

Penduduk yang berbahasa dan berbudaya Madura tidak saja ditemui di rumah asalnya, pulau Madura, melainkan beberapa kawasan lain di Jawa Timur. Hampir di kawasan pesisir utara Jawa Timur didiami oleh masyarakat Madura, yang membentang dari pesisir Gresik, Surabaya, Bangil, Probolinggo, Situbondo, Bondowoso, Banyuwangi dan Jember. Bahkan kawasan pesisir pantai selatan, seperti Lumajang dan Malang juga didiami masyarakat Madura, meskipun jumlahnya tidak sebanyak di kawasan pantai utara. Di dua Kabupaten, Bondowoso dan Situbondo yang berada di kawasan timur Jawa Timur, hampir 100 % penduduk setempat berbahasa Madura. Indikasinya adalah, tidak ditemuinya penduduk setempat yang berbahasa selain Madura, kecuali penduduk pendatang baru, yang umumnya bekerja sebagai pegawai pemerintah dan guru, dan tinggal menetap di kawasan tersebut.

Masyarakat Madura di Jawa (istilah lain disebut Jawa-Madura) adalah berasal dari pulau Madura. Secara genealogis mereka adalah orang Madura. Mereka melakukan migrasi besar-besaran pada akhir abad 18. Pada tahun 1806, sudah ditemui desa-desa orang Madura di pojok timur karesidenan Jawa; 25 desa di Pasuruan, 3 desa di Probolinggo, 22 desa di Puger dan 1 desa di Panarukan. Pada tahun 1846, populasi orang Madura di pojok timur pulau Jawa diperkirakan berjumlah 498.273, dan di

---

mengatakan merah, maka merahlah tapal kuda. Kalau kiai mengatakan biru-daun (mereka tidak mengenal warna hijau) maka biru-daunlah seluruh tapal kuda. Kuatnya posisi kiai ini sebagai pedang bermata dua, ia bisa menjadi alat produktif yang konstruktif untuk melakukan upaya-upaya perbaikan. Sekaligus juga menyimpan kekuatan destruktif. Lihat Prayogi R. Saputera, “Bentrok Marinir vs Warga di Tapal Kuda”, dalam www.kabarindonesia.com. 22 Januari (2007).

[322] Sebagaimana dikutip Christianto Rahardjo dalam “Pendalungan;Sebuah ‘Periuk Besar’ Masyarakat Multikultural”, dalam www.knkt-jogja.com. Lihat juga dalam Heru SP. Saputra, “Tradisi Mantra Kelompok Etnis Using Banyuwangi”, dalam *Humaniora* XIII, Edisi 3 (2001), 260.

[323] Dalam bahasa Inggris istilah tapal kuda dikenal dengan sebutan *The Eastern Salient*, dan dalam bahasa Belanda dikenal dengan sebutan *De Oosthoek* yang keduanya berarti “pojok timur”, suatu istilah terhadap kawasan Jawa bagian timur. Meskipun berada di pulau Jawa, sebagian besar masyarakat berbahasa dan berbudaya Madura. Lihat http://id.wikipedia.org/wiki/Tapal_Kuda. (informasi ini diakses tanggal 12 Desember 2007). Istilah “pojok timur” dan “Jawa-Madura” selalu digunakan oleh Kuntowijoyo dalam penelitian Disertasinya tentang Madura. Lihat Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940*, ter. Macmoed Effendie dan Punang Amaripuja (Yogyakarta:Mata Bangsa, 2002).

Surabaya, Gresik dan Sidayu sekitar 240.000. Adapun jumlah total etnis Madura di Jawa-Madura waktu itu sekitar 1.055.915.[324]

Migrasi temporer dan permanen mempengaruhi populasi di Madura sendiri. Sejak tahun 1892, diperkirakan perpindahan tiap-tiap tahun penduduk Madura ke Jawa berjumlah 40.000, dengan perincian 10.000 dari Sumenep, 3.000 Pamekasan, 18.000 dari Sampang dan 9.000 dari Bangkalan. Selama musim kemarau, ketika air sangat jarang, pekerja-pekerja migran meninggalkan pulau Madura dan kembali lagi setelah masa panen, atau pada akhir Ramadhan untuk berpesta bersama keluarga. Mereka biasanya tinggal di Jawa, tiga sampai enam bulan atau sampai satu tahun. Ongkos berlayar hanya 25 sen, atau sama dengan upah sehari kerja. Rendahnya ongkos berlayar mendorong mereka untuk pergi ke Jawa dalam waktu terbatas, atau menetap dalam jangka waktu lama.[325] Dalan studi yang dilakukan oleh Kuntowijoyo, hingga tahun 1930 separuh lebih dari seluruh etnis Madura tinggal di Jawa, utamanya di pojok timur Jawa Timur. Sensus penduduk waktu itu memperlihatkan bahwa penduduk Madura yang tinggal di Jawa (termasuk pulau-pulau kecil di timur Madura) berjumlah 4.287.276. Bandingkan dengan orang Madura yang tinggal di Madura yang hanya mencapai 1.940.567, atau sekitar 45 % dari total etnis Madura. Pada tahun tersebut, etnis Madura di pojok timur pulau Jawa merupakan mayoritas. Di Karesidenan Panarukan, Bondowoso dan Kraksan hampir 100 % penduduknya orang Madura. Di Probolinggo, orang Madura mencapai 72 %, di Jember 61 %, Pasuruan 45 %, Lumajang 45, 6 %, di Malang 12 % dan Bangil 12, 7 %.[326] Dari sisi inilah, perilaku, karakteristik antara orang Madura yang berada di pulau Madura dan pulau Jawa-Madura memiliki persamaan, baik dari struktur sosial, budaya dan ciri keagamaan.

Dalam sensus penduduk yang dilakukan pada tahun 2000, penduduk Madura yang berada di Madura Pulau sebesar 3.230.300 jiwa. Sementara terdapat 3.281.058 etnis Madura yang berada di pulau Jawa khususnya Jawa Timur, sementara dalam lingkup nasional jumlah etnis Madura mencapai 6.771.727 jiwa. Artinya jumlah etnis Madura yang berada di Jawa lebih besar dibandingkan dengan yang berada di Madura Pulau.[327]

Dalam penelitian Kuntowijoyo, masyarakat Madura dikelompokkan menjadi lima: yaitu para usahawan, pemimpin agama, petani dan produsen garam. Usahawan yang cukup menonjol adalah pedagang besi tua dan kerajinan khas Madura. Sebagian lain sebagai petani dan nelayan. Jumlah petani di Madura sangat kecil, karena hampir sebagian besar tanah Madura adalah tandus dan tadah hujan. Tanah tersebut kurang cocok untuk memproduksi padi dan tanaman polowijo. Sebagian besar tanah Madura ditanami tembakau dan jagung, yang dari sisi ekonomis naik turun atau harganya

---

[324] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial*, 75.
[325] Ibid. 78.
[326] Ibid. 80-1.
[327] A. Latief Wiyata, "Manusia Madura:Pandangan Hidup, Prilaku dan Etos Kerja", dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* (Jember:Biro Mental Propinsi dan Kompyawisda Jatim, 2008), 2.

ditentukan oleh pasar. Sementara yang bekerja sebagai nelayan cukup besar. Untuk kawasan timur, banyak ditemui petani garam yang jumlahnya cukup besar. Bahkan Kalianget, salah satu kawasan di Kabupaten Sumenep merupakan produsen garam terbesar di Indonesia.

Kondisi tanah tegalan yang tandus yang berimbas pada perilaku keseharian warga Madura. Secara umum masyarakat Madura dikelompokkan sebagai pekerja keras, terbuka, bertipikal kasar tetapi peduli pada lingkungan sekitar. Struktur ekologis sangat menentukan karakter masyarakat Madura. Tetapi ada perbedaan antara Madura Sumenep dan bagian barat, yaitu Pamekasan, Sampang dan Bangkalan. Tipikal keraton yang priyayi banyak mempengaruhi prilaku keseharian mereka. Masyarakat Sumenep lebih dikenal lebih halus, santun dan *jaim* (jaga image). Orang Madura-Jawa yang mendiami kawasan pojok timur Jawa Timur banyak dipengaruhi tipikal Sumenep dibandingkan bagian barat lain. Sementara orang Jawa-Madura yang tinggal di sekitar Surabaya, Bangil, Pasuruan dan Probolinggo memiliki karakteristik yang sama dengan Madura Sampang dan Bangkalan.

Sementara, para pemimpin kegamaan di Madura terdiri dari tiga kelompok, yaitu: santri, kyai dan haji. Murid yang menuntut ilmu disebut santri, guru agama yang mengajari santri disebut kyai, dan mereka yang kembali dari menunaikan ibadah haji ke Mekkah dan Madinah disebut haji. Ketiga kelompok tersebut berperan sebagai pemimpin keagamaan di Masjid, Mushalla, acara ritual keagamaan dan acara seremonial lain, dimana mereka berperan sebagai pemimpinnya. Diantara ketiganya, kyai merupakan tokoh yang paling berpengaruh, dan oleh Kuntowijoyo, kyai Madura disebut dengan elit desa.[328] Pengetahuan yang mendalam tentang Islam menjadikan mereka paling terdidik di desa. Beberapa kiai selain tetap menyampaikan keahliannya soal-soal agama, juga dapat meramalkan nasib, menyembuhkan orang sakit dan mengajar olah kanuragan.[329] Kyai Madura dapat dikelompokkan menjadi tiga jenis: *guru ngaji*, yang mengajarkan al-Qur'an, *guru ngaji kitab* yang mengajarkan berbagai jenis ilmu agama, dan *guru tarekat* yang disebut juga pemimpin tarekat.[330]

Peranan kiai di Madura sangat penting, dan orientasi masyarakat Madura adalah kiai, tidak pada kepemimpinan birokrasi.[331] Pandangan ini yang kemudian dimaknai "kegagalan" integrasi politik dan ekonomi Madura dalam sistem nasional, sebagaimana ditunjukkan oleh tipisnya pengaruh partai pemerintah dalam beberapa kali Pemilu. Dalam penelitian Towen-Bouswsma (1988) dan Joordan (1985) disimpulkan, bahwa terdapat indikasi yang sangat kuat adanya "kegagalan" pemerintah dalam mengintegrasikan sistem politik dan ekonomi yang bersifat nasional dalam kehidupan masyarakat Madura. Pandangan kedua peneliti tersebut dibantah oleh Kuntowijoyo

---

[328] Ibid. 333. Di desa, peranan kiai atau guru ngaji tampak pada acara *kenduren* malam jum'at untuk memperingati seseorang yang sudah meninggal dunia, acara *slametan, tajin sorah* atau sedekah.
[329] Ibid.
[330] Ibid, 333.
[331] Kuntowijoyo, *Radikalisme Petani*, (Yogyakarta:Bentang Intervisi Utama, 1993), 83.

yang menyatakan, bahwa kuatnya pengaruh kiai di tengah masyarakat Madura karena faktor ekologi dan sistem sosial. Ekologi *tegalan* hingga sekarang masih dominan. Apa yang dikenal dengan "Revolusi Hijau" dan "Revolusi Biru" di bidang pertanian tidak mampu merubah sistem sosial, politik dan kultural Madura. Ekosistem *tegal* sudah menjadi satu dengan masyarakat Madura, sehingga sulit untuk memisahkan pengaruhnya pada organisasi sosial dan sistem simbol masyarakatnya.[332]

Pola ekosistem *tegalan* di atas dimaksudkan untuk menujukkan pola pemukiman dan sekaligus organisasi desa. Di Madura, sama halnya di Jawa, pola pemukiman persawahan mengelompok pada satu induk (*nuclear village*) dengan persawahan di sekitar desa. Akan tetapi, karena jumlah sawah tidak terlalu berarti, maka pola pemukiman semacam itu jarang terjadi. Kebanyakan desa mempunyai pola desa tersebar (*scattered village*), dimana perumahan penduduk terpencar dalam kelompok-kelompok kecil. Untuk mempersatukan desa-desa yang terpencar itu, perlu ada jenis organisasi sosial lain yang mampu membangunkan solidaritas[333]. Di sinilah letak pentingnya agama dan kiai di pedesaan Madura.

Karena desa tidak dipersatukan dalam suasana ekonomi, maka sistem simbol menjadi lebih kuat. Demikian juga, karena terpencar, perlu ada pengikat yang menjembatani pemecahan desa. Dalam hal ini agama menjadi "organizing principle" bagi orang Madura. *Pertama,* agama memberikan *collective sentiment* melalui upacara-upacara ibadah dan ritual serta simbol yang satu. Misalnya, di Madura, masyarakat terpaksa membangun Masjid desa untuk melaksanakan ibadah jum'at secara bersama, karena dalam ketentuan *syariat*, tidaklah sah shalat jum'at yang tidak dihadiri 40 orang jamaah.[334] Keharusan agamalah yang menjadikan masyarakat Madura menjadi masyarakat dengan membentuk organisasi sosial, yang didasarkan pada agama dan pada otoritas kiai. Masyarakat sipil yang dibangun di atas masyarakat desa hanya menjadi organisasi supradesa yang berada di permukaan, tetapi tidak mempunyai *raison d'etre*-nya sendiri.[335]

Selai itu, pandangan hidup orang Madura antara lain tercermin dalam ungkapan *bhuppa' bhabbu' ghuru rato*. Pandangan ini menyangkut filosofi kepatuhan orang Madura

---

[332] Sebagaimana dikutip oleh Kuntowijoyo dalam, "Agama Islam dan Politik;Gerakan–Gerakan Sarikat Islam Lokal di Madura 1913-1920" dalam Huub de Jonge (ed.), *Agama Kebudayaan dan Ekonomi;Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura* (Jakarta:Rajawali Press, 1989), 51-3

[333] Pola seperti ini juga terjadi di desa-desa di Jawa-Madura. Dalam penelitian Abdul Chalik tentang tipologi kawasan Sulek Bondowoso, digambarkan bahwa desa tersebut terdiri dari 9 dusun, dimana jarak antara dusun paling utara ke selatan sekitar lima kilometer, dengan rumah penduduk yang terpencar ke berbagai dusun, tidak menyatu dalam satu tempat. Perbedaannya, tanah di Jawa lebih subur, bahkan sama suburnya dengan kawasan lain yang ada di Jawa Timur. Lihat Abdul Chalik, *Imagined Communities;NU, Pesantren dan Partai Politik di Desa Sulek Bondowoso*, penelitian tidak diterbitkan (Surabaya:Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2007),

[334] Muslim Madura sangat fanatik dengan NU. Dalam tradisi fikih NU, shalat jum'at yang kurang dari 40 orang dianggap tidak sah. Lihat H. Munawar Abdul Fatah, *Tradisi Orang-Orang NU* (Yogyakarta:Pustaka Pesantren, 2006), 82.

[335] Kuntowijoyo, *Radikalisme Petani*, 87.

pada bapak, ibu, guru dan raja (pemimpin formal), yang mereka sebut sebagai figur-figur utama.[336] Dalam kehidupan sosial budaya orang Madura terdapat *standard* referensi kepatuhan terhadap figur-figur utama secara khirarkikal[337]. Sebagai aturan normatif yang mengikat kepada semua orang Madura, maka palanggaran atau paling tidak—melalaikan aturan itu—akan mendapat sangsi sosial secara kultural.

Kepatuhan kepada guru merupakan aturan yang sangat normatif yang menjadi dasar bagi setiap makhluk di dunia. Bagaimana dengan kepatuhan kepada guru di Madura? Pada tataran ini Wiyata lebih menggarisbawahi bahwa tidak semua masyarakat dapat mematuhi guru sekuat orang Madura. Bagi orang Madura, guru (kiai) merupakan jaminan masalah moralitas dan masalah-masalah *ukhrawi*, maka kepatuhan orang Madura kepada guru didasarkan pada alasan tersebut. Sementara *rato* dalam sejarah Madura banyak dipegang oleh para Kiai. Dari sinilah filosofi tersebut sangat kuat dan menjadi penanda identitas kultural orang Madura.[338] Dari sini dapat dilihat bahwa ketaatan orang Madura pada Kiai karena memang filosofi hidup mereka yang sangat kuat terbentuk sejak dini.

Selain itu, orang Madura diakui memiliki perangai, sikap dan perilaku yang sangat tegas kemudian terimplementasikan dalam perangai, sikap, perilaku spontan dan ekspresif kadangkala muncul dalam takaran yang agak berlebihan sehingga makna ketegasan yang terkandung di dalamnya kemudian bergeser menjadi ”kekerasan”. Namun, pergeseran ini tidak mungkin terjadi tanpa ada kondisi-kondisi yang membentuknya. Kondisi sosial-budaya yang paling kuat adalah ketika orang Madura merasa dilecehkan harga dirinya sehingga membuatnya *tada'ajinah*[339] (pengingkaran terhadap eksistensi diri sehingga tidak berguna dan bermanfaat baik secara sosial maupun budaya). Misalnya, kasus-kasus *carok* yang terjadi akibat pelecehan harga diri tidak dapat dilepaskan dengan kondisi seperti ini. Menurut Wiyata,[340] banyak orang mengartikan bahwa setiap bentuk kekerasan, baik berakhir dengan kematian atau tidak, terutama yang dilakukan orang Madura, itu *carok*. Padahal kenyataannya, tidaklah demikian. *Carok* selalu dilakukan oleh sesama lelaki dalam lingkungan orang-orang desa. Setiap kali terjadi *carok*, orang membicarakan siapa menang dan siapa kalah. Dalam temuan penelitiannya, Wiyata menegaskan bahwa ternyata *carok* tidak merujuk pada semua bentuk kekerasan yang terjadi atau dilakukan masyarakat Madura, sebagaimana anggapan orang di luar Madura selama ini. *Carok* seakan-akan merupakan satu-satunya perbuatan yang harus dilakukan orang-orang pelosok desa

---

[336] Wiyata, “Manusia Madura:Pandangan Hidup....”, 4.

[337] A. Latief Wiyata, *Carok; Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. (Yogyakarta: LKiS, 2002), 6..

[338] Mien Ahmad Rifa'i, *Manusia Madura* (Yogyakarta:Pilar Media, 2007), 108.

[339] Ibid.

[340] Wiyata, *Budaya;Konflik Kekerasan*, 6.

yang tak mampu mencari dan memilih opsi lain dalam upaya menemukan solusi ketika mereka sedang mengalami konflik.

Perangai sikap dan perilaku ”keras” yang kadangkala muncul tanpa disadari atau disengaja sebelumnya secara kultural memang diakui adanya. Hal ini oleh karena adanya relasi yang membentuknya. Namun secara kultural pula, perangai, sikap dan perilaku tersebut tetap disaring dalam koridor etika moral yang benar sehingga kemudian memunculkan pesona kewibawaan. Hal ini tercermin dalam sebuah ungkapan, ”*mon pakeras, pakerres*”. Makna ungkapan ini, bagaimanapun kerasnya perangai, sikap dan perilaku orang Madura hendaknya harus mampu diimplementasikan dan dimanifestasikan dalam keseharian dengan memencarkan pesona kewibawaan.

2. Elite NU Pendalungan

Selain Madura Pulau, penduduk Madura, sebagaimana sudah dijelaskan di atas juga bertempat tinggal di Jawa atau Jawa bagian timur. Jumlah penduduk mereka juga sama besarnya dengan penduduk yang tinggal di Madura Pulau.

Tipikal masyarakat Jawa-Madura tidak ada bedanya dengan orang Madura, demikian pula soal ketaatan, kefanatikan serta kepatuhan pada perintah Kiai. Fungsi Kiai juga sama seperti Kiai yang berada di Madura. Faktor ekologis bukanlah faktor dominan, tetapi menurut penulis yang menjadi penentu adalah faktor ideologi agama yang dikembangkan oleh Kiai pesantren yang menjadikan masyarakat Madura begitu fanatik pada agama dan Kiai. Demikian pula karena faktor interaksi yang cukup intens dengan budaya Jawa yang menyebabkan tipikal Kiai Jawa Madura lebih pragmatis dibandingkan dengan Kiai-Kiai Madura. Dari perbedaan tersebut, kemudian melahirkan budaya pendalungan.

Sebagaimana dikatakan oleh Rahardjo, sampai saat ini, dikarenakan keterbatasan kajian dan referensi, pengertian tentang Pendalungan masih kabur. Tidak ada kejelasan mulai kapan sebenarnya istilah‘ Pendalungan’ digunakan. Memang dalam praktiknya, masyarakat awam seringkali mengatakan bahwa ketika orang Jawa bercampur dan berinteraksi dengan orang Madura maka lahirlah Pendalungan. Beberapa pakar sepertinya banyak yang menggunakan pemaknaan seperti itu. Harry Yuswadi memberikan definisi sederhana tentang Pendalungan sebagai (1) sebuah percampuran antara budaya Jawa dan Madura dan (b) masyarakat Madura yang lahir di wilayah Jawa dan beradaptasi dengan budaya Jawa.[341]

[341] Hary Yuswadi, “Budaya Pendalungan;Multikulturalitas dan Hibridasi Budaya Antaretnik”, dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* (Jember:Biro Mental Propinsi dan Kompyawisda Jatim, 2008), 55.

Wilayah Pendalungan merujuk pada suatu kawasan di wilayah pantai utara dan bagian Timur Jawa Timur yang mayoritas penduduknya berlatar belakang budaya Madura. Pada umumnya orang Pendalungan bertempat tinggal di perkotaan yang secara historis sebagai *melting pot*, pusat pertemuan berbagai budaya. Dalam pertumbuhan sebuah kota, bagaikan sebuah "dulang besar" tempat bertemunya berbagai manusia dengan latar belakang budaya yang berbeda, maka secara tidak langsung menjadi pusat interaksi berbagai kelompok etnik, yang memungkinkan terjadinya proses asimilasi melalui perkawinan campuran antar etnik (*intermariage*). Dalam konteks inilah, menurut Yuswadi, konsep *dalung* (=dulang besar) menjadi identik dengan konsep *melting pot*, sebagai pusat bertemunya berbagai etnik melalui proses asimilasi, meskipun dalam proses selanjutnya tidak selalu demikian.[342] Melalui proses *melting pot* ini pula, dalam suatu wilayah mungkin terjadi bentuk-bentuk multikulturalitas. Proses amalgamasi yang merupakan percampuran budaya sebagai salah satu bentuk asimilasi mungkin juga bisa terjadi, meskipun amalgamasi tidak selalu bergantung pada asimilasi, sebagaimana identitas tidak selalu terkait dengan lokalitas atau kelompok tertentu. Demikian pula Pendalungan sebagai sebuah identitas budaya, dalam perkembangannya tidak selalu terkait dengan lokalitas tertentu.

Memang ketika membicarakan Pendalungan, citra yang lebih banyak muncul adalah perpaduan antara dua tradisi besar, Jawa dan Madura. Pendapat tersebut tentu tidak lepas dari fakta bahwa kedua etnis tersebut merupakan warga mayoritas di wilayah ini. Tesis tentang perpaduan dan adaptasi budaya memang terjadi meskipun lebih banyak berlangsung di pusat dan pinggiran kota, meskipun pada akhirnya tetap berorientasi pada budaya Jawa. Di Jember, misalnya, interaksi antara warga Madura dan Jawa melahirkan sebuah Bahasa Jawa Dialek Jember yang mempunyai perbedaan dalam struktur dengan Bahasa Jawa pada umumnya.

Dalam konteks kesenian, juga terjadi proses perpaduan dan, lagi-lagi, lebih cenderung berorientasi pada kesenian berakar dari budaya Jawa. Di Desa Candi Jati, Kecamatan Arjasa Jember, misalnya, ada kelompok ludruk Masa Jaya yang dalam pertunjukannya menggunakan Bahasa Madura karena memang komunitas penontonnya berasal dari etnis Madura. Di Desa Panti, terdapat kelompok jaranan Turonggo Sakti yang memadukan jaranan Jawa dan Osing, sedangkan para pelak$ukanya merupakan campuran antara warga etnis Madura, Jawa, dan sebagian kecil Osing.[343]

Beberapa definisi dan contoh-contoh di atas sepintas memang sudah mewakili definisi Pendalungan dalam perspektif perpaduan budaya. Namun citra yang dimunculkan dari definisi semacam ini adalah adanya proses subordinasi terhadap budaya Madura oleh budaya Jawa, meskipun kondisi tersebut tampak sebagai sebuah proses alamiah. Dengan kata lain budaya Jawa berposisi sebagai ordinat, sedangkan etnis Madura sebagai subordinat yang berusaha untuk beradaptasi dan kemudian

---

[342] Ibid. 54.

[343] Rahardjo, "“Pendalungan;Sebuah ‘Periuk Besar….”, 6.

'menjadi Jawa' secara kultural. Apakah ini yang dinamakan Pendalungan ketika orang Madura dalam sosialisasi dan adaptasi dengan masyarakat Jawa, secara evolutif menjadi 'Jawa Pendalungan'? Mungkin sebagian pakar berpikir demikian dan itu tidak bisa disalahkan karena fakta tersebut benar-benar terjadi dan sudah menjadi bagian dari dinamika masyarakat di Jember, Bondowoso, Situbondo, Probolinggo, dan Lumajang (terutama di wilayah pusat kota dan pinggiran kota).

Tidak bisa dipungkiri, bahwa kehadiran komunitas Madura di pelataran Jawa bagian timur telah melahirkan budaya baru akibat intereraksi yang cukup intens dengan budaya Jawa. Dalam konteks yang lebih luas, tentu tidak bisa menegasikan keberadaan etnis lain, selain Jawa dan Madura. Tionghoa, Arab dan Osing, meskipun dianggap sebagai minoritas, mereka juga ikut berpartisipasi dalam proses sosial yang terjadi di masyarakat. Dan hal itu tidak berlangsung dalam waktu yang singkat. Di Jember, misalnya, sejak migrasi era kolonial sebagai bentuk mobilisasi massa oleh pihak kolonial (dalam hal ini Belanda) telah menghasilkan struktur masyarakat multietnis.

Dalam kurun waktu yang cukup lama tersebut, sebuah proses budaya dalam masyarakat secara kontinyu berlangsung dalam nuansa damai. Mereka saling berinteraksi dan beradaptasi untuk saling melengkapi berdasarkan peran masing-masing. Etnis Tionghoa dan Arab, misalnya, berperan sebagai pedagang. Etnis Madura lebih banyak berperan sebagai pekerja kebun dan petani serta sebagian kecil berperan dalam dunia pendidikan pesantren sebagai Kiai dan ustadz. Sementara etnis Jawa dan Osing mengambil peran sebagai petani, pendidik (formal), dan aparat birokrasi. Meskipun saat ini peran tersebut sudah ada yang berubah, tetapi secara umum bisa dikatakan tetap.

Pola interaksi dan adaptasi antarbudaya sebagai konsekuensi proses komunikasi antaretnis, tidak bisa dipungkiri, telah melahirkan sebuah varian budaya baru bernuansa hibrid yang kemudian disebut Pendalungan. Memang sebagai dua etnis mayoritas, Pendalungan kemudian lebih bernuansa perpaduan Jawa dan Madura.[344] Tetapi kalau mau bicara dalam konteks yang luas, maka bisa dimunculkan tesis baru. Pendalungan merupakan proses interaksi dan komunikasi di antara beragam etnis yang berakar dari peran sosial dan atraksi kultural masing-masing yang kemudian menghasilkan budaya hibrid. Hibridasi dalam konteks ini tidak hanya membicarakan proses perpaduan antara bermacam budaya yang menghasilkan budaya baru. Hibridasi yang terjadi di wilayah Pendalungan merupakan hibridasi struktural dan hibridasi kultural.[345]

Dalam perilaku sehari-hari, meskipun terkesan berperangai keras sebagaimana watak orang Madura Pulau, masyarakat Pendalungan dikenal akomodatif, toleran dan menghargai perbedaan. Jika merasa tidak senang, merekapun akan segera mengatakannya. Di kawasan ini hampir tidak pernah terjadi konflik antar kelompok

---

[344] Nurul Hidayat, *Wawancara*, 21 Nopember 2007

[345] Ibid. Lihat pula, Siti Zuhro, *Demokrasi Lokal;Perubahan dan Kesinambungan*, 41.

etnik. Konflik yang terjadi dan mungkin terjadi, disebabkan akar konflik berupa kecemburuan sosial yang bernuansa ekonomi, politik, pribumi dan nonpribumi, atau bernuansa keagamaan. Dalam perkembangan selanjutnya, budaya Pendalungan sangat sarat dengan nuansa Islam. Hal itu terjadi karena di wilayah ini ulama' dan kiai bukan hanya menjadi tokoh panutan, tetapi juga tokoh yang memiliki akar kuat pada beberapa kekuatan politik.[346]

Terdapat beberapa ciri umum masyarakat Pendalungan: *Pertama*, masyarakatnya cenderung bersifat terbuka dan mudah beradaptasi. *Kedua*, sebagian besar lebih bersifat ekspresif, cenderung keras, temperamental, transparan dan tidak suka berbasa-basi. *Ketiga*, menjunjung tinggi hubungan primer, memiliki hubungan kekerabatan yang relatif kuat, sehingga penyelesaian persoalan seringkali dilakukan secara beramai-ramai (*keroyokan*). *Keempat*, cenderung bersifat paternalistik, keputusan bertindaknya mengikuti keputusan yang diambil oleh para tokoh yang dijadikan panutan. *Kelima*, sebagian besar masih terkungkung tradisi lisan tahap pertama (*primary orality*), yang memiliki ciri-ciri suka mengobrol, *ngarasani* (membicarakan aib orang lain) takut menyimpang dari pikiran dan pendapat yang berlaku umum (solidaritas mekanis). *Keenam*, sebagian besar agraris tradisional, berada di pertengahan jalan antara masyarakat agraris dan industri;tradisi dan mitos mengambil tempat yang dominan dalam kesehariannya.[347]

Dalam konteks elite NU pendalungan, secara genealogis berasal dari Kiai-Kiai besar di Madura. Pola kekerabatan, hubungan guru-murid juga sangat dekat antara Kiai-Kiai pendalungan dengan Madura., khususnya hubungan genealogis dengan KH. Mohammad Kholil (atau dikenal dengan syaikhona Kholil), yang dikenal sebagai pendorong terbentuknya NU.[348] Beliau yang lahir di Bangkalan tahun 1820 adalah guru dari ulama besar perintis NU, yang lahir di kawasan Pendalungan ini, yakni: KH. R. As'ad Syamsul Arifin (Situbondo), KH. Jazuli (Kediri), KH. Muhammad Shiddiq (Lasem-Jember), KH. A. Qusyairi (Banyuwangi).[349] Lewat kiai Kholil, pertemuan elite NU Madura dan Pendalungan semakin kuat.[350]

Lewat ulama' besar, ajaran dan ideologi NU ditransmisikan. Mereka adalah pimpinan pondok pesantren besar dan berpengaruh yang berfungsi sebagai satelit bagi penyebaran Islam, utamanya yang berideologi *ahlussunnah waljamaah*.

---

[346] Ayu Sutarto, "Sekilas Tentang Masyarakat Pendalungan", (Yogyakarta:Makalah bahan seminar/tidak dipublikasikan, 2006).

[347] Ibid.

[348] Nasab Kiai Kholil bersambung dengan Sunan Gunung Djati. Silsilahnya adalah;Kiai Kholil putera dari Kiai Abdul Latief, Kiai Abdul Latief putera dari Kiai Hamim dan beliau sendiri sendiri sebagai putera dari Kiai Abdul Karim. Kiai Karim putera dari Kiai Muharrom b. Kiai Asra b. Kiai Abdullah b. Sayyid Sulaiman. Sayyid Sulaiman adalah cucu dari Sunan Gunung Djati. Lihat Mastuki HS, M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta:Dwi Pustaka, 2003), 137.

[349] H. Soeleiman Fadeli, Muhammad Subhan, *Antologi NU;Sejarah, Amaliah, Uswah*, 254.

[350] Ibid.

Pada perkembangan selanjutnya, KH. As'ad Syamsul Arifin salah satu murid Syaikhona Kholil adalah pimpinan pesantren *Salafiyah Syafi'iyah* Asembagus Situbondo. Pesantren dengan jumlah santri ribuan ini, ajaran-ajaran NU ditransmisikan, dan bahkan dari pesantren ini banyak lahir elite NU lokal maupun nasional. Di samping itu, di komunitas Jawa-Madura masih banyak pesantren satelit yang menjadi corong dan kaderisasi elite NU, di antaranya pesantren Sidogiri Pasuruan, Pesantren Nurul Jadid Paiton, pesantren Zainul Hasan Kraksan dan pesantren Sumber Waringin Jember.

3. Elite NU Mataraman.

Jawa adalah etnik terbesar di Asia Tenggara. Etnik ini berjumlah kurang lebih empat puluh persen dari dua ratus juta penduduk Indonesia. Seperti sebagian besar penduduk Indonesia, 85 % lebih juga memeluk agama Islam. Tetapi sudah bisa diduga, pemeluk agama yang sedemikian masif itu, berbeda-beda secara kultural, bukan karena keanekaragaman yang begitu besar di kalangan orang Indonesia, tetapi juga karena variasi subkultur di lingkungan orang Jawa sendiri. Sejak dulu mereka mengenal dua arus besar komitmen keberagamaan: yaitu mereka yang shalat atau mereka yang tidak. "Shalat" berarti menjalankan shalat lima waktu. Orang-orang yang melakukannya disebut "putihan", yaitu orang yang murni beragama yang ditandai dengan menjalankan shalat lima waktu secara sunguh-sungguh.[351] Tetapi ada juga yang disebut "abangan", yaitu mereka yang hanya menjalankan shalat ketika sempat, atau terlihat sebagai manusia beragama ketika ada peringatan hari-hari besar Islam, seperti idul fitri, sementara di lain hari itu, agama hanya menempel di KTP saja.

Tradisi Jawa, "Jawanisme" atau "Kejawen"[352], bukanlah suatu katagori religius. Namun ia lebih merujuk pada sebuah etika atau sebuah gaya hidup yang diilhami oleh pemikiran Jawa. Sehingga, ketika sebagian orang mengungkap kejawaan mereka, pada hakikatnya hal itu adalah suatu karakteristik yang secara kultural condong pada kehidupan yang mengatasi keanekaragaman religius. Pengalaman Mulder ketika melakukan penelitian di Yogyakarta, ia menemukan seorang muslim yang taat menjalankan ibadah sesuai dengan *syariat* Islam, tetapi mereka tetap orang Jawa yang membicarakan mitologi wayang, atau menafsirkan shalat lima waktu sebagai pertemuan pribadi dengan Tuhan. Banyak diantara mereka menghormati *slametan* sebagai mekanisme integrasi sosial yang penting, atau sangat memuliakan ziarah makam orang tua dan leluhur mereka.[353]

Apa yang dikemukakan Mulder, juga diperjelas oleh Woodward. Dalam penelitiannya tentang Islam Jawa ditemukan beberapa aspek penting yang membedakan Islam Jawa dengan praktik Islam lain. *Pertama*, Islam Jawa mengharuskan

---

[351] Niels Mulder, *Mistisisme Jawa;Ideologi di Indonesia*, ter. Noor Cholis (Yogyakarta:LkiS, 2001), 7. Lihat pula Niels Mulder, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia*, ter. Wisnu Hardana (Yogyakarta:LKiS, 2001), 43.
[352] Ibid. 8.
[353] Ibid.

agar ritus-ritus peralihan kehidupan—khitanan, perkawinan, dan kematian—harus dilaksanakan sesuai dengan hukum Islam, tetapi juga berpegang pada aspek lain dari kesalehan syariat-centris yang merupakan suatu hal yang bebas pilih. Di dalam hal ini, penerpaan mikrokosmos/makrokosmos ke dalam pemikiran kosmologis, keagamaan, politik dan sosial mentransformasikan watak mistisisme sufi. Di Jawa, struktur jalan mistik memainkan peran dominan dalam pemikiran kosmologis sosial, politik dan tradisional.

Kedua, baik Islam normatif[354] maupun berbagai versi desa Islam Jawa berkaitan dengan kepercayaan kraton (*royal cult*). Hubungan antara syariat dan doktrin mistik adalah suatu tema paling penting dalam teks-teks keagamaan yang menjadi dasar agama kraton. Tetapi ada kalanya Islam normatif sesuai dengan syariat, tetapi ada pula syariat tidak terpakai kesemuanya.[355]

Pandangan serupa juga dikemukakan oleh Muhaimin yang mengkaji Islam dalam konteks lokal. Dalam kajiannya terhadap Islam di Cirebon melalui pendekatan alternatif, ditemukan bahwa Islam di Cirebon adalah Islam bernuansa khas, yaitu Islam yang yang melakukan akomodasi dengan tradisi lokal. Ada proses tarik menarik bukan dalam bentuknya saling mengalahkan atau menafikan. Tetapi dalam proses saling memberi dalam koridor saling menerima yang dianggap sesuai. Islam tidak menghilangkan tradisi lokal Jawa selama tradisi tersebut tidak bertentangan dnegan Islam murni, akan tetapi Islam tidak membabat habis tradisi lokal yang masih memiliki relevansi dengan tradisi Islam.[356]

Meski tidak ada keraguan bahwa ide-ide *kejawen* paling cocok diekspresikan oleh mereka yang sangat terdidik dalam keluhuran budaya Jawa, dan benar pula jika Jawanisme ini paling pas elite keraton kuno atau elit yang berorientasi pada pemerintah dan keturunanya yang disebut priyayi, tetapi perlu dijernihkan bahwa kesadaran akan budaya mereka sendiri adalah fenomena yang tersebar luas di kalangan orang Jawa. Keadaan kultural ini sering berlaku sebagai sumber kebanggan diri. Orang-orang yang melestarikan budaya Jawa dengan sungguh-sungguh dianggap sebagai orang *kejawen.*

Dari persoalan inilah memang tidak mudah mengidentifikasi budaya Mataraman. Terlebih lagi ketika mengidentifikasi Islam Mataraman., karena sangat

---

[354] Secara terminologis, Islam normatif dipahami sebagai katagori Islam yang bersumber dari wahyu setelah melalui proses peramuan, pembakuan dan telaahan lewat pendekatan dotrinal-teologis. Amin Abdullah, "Pengantar", dalam M. Amin Abdullah, *Studi Agama;Normativitas atau Historisitas* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996), v. Mark Woodward dalam penelitian di Jogyakarta, sering menyebut masyarakat yang menjalankan ajaran Islam sesuai dengan pedoman al-Qur'an dengan sebutan Islam normatif (ia sebut kesalehan normatif) sebagai lawan dari masyarakat muslim yang menggabungkan antara ajaran Islam dengan tradisi Kejawen (Islam kebatinan). Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif*, 120-6.

[355]Pandangan ini kemudian menjadi salah satu pijakan dalam tesis Woodward ketika melakukan penelitian teks-teks kuno kraton yang terkait dengan ajaran filosofi dan ajaran agama. Lihat Mark R. Woodward, *Islam Jawa Kesalehan Normatif*, 10.

[356] Nur Syam, "Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman;Tradisi Islam di Tengah Perubaha Sosial", (Makalah tidak diterbitkan), www.ditpertais.net/

terikat oleh persoalan historis-genealogis, etnografis, geopolitik dan geokultural. Hal ini disebabkan oleh minimal tiga hal. *Pertama,* bahwa pendukung atau pemangku budaya Mataraman—yang secara umum disebut etnik atau budaya Jawa—kini tersebar secara luas, akibat kebijakan politik pemerintah kolonial dan pemerintah Indonesia melalui transmigrasi, mereka menyebar ke daerah lain selain Jawa (khususnya Jawa Timur). Pada akhirnya, pengertian yang bertolak dari historis, geopolitik dan geokultural Jawa—terutama—sudah tidak mampu merangkum seluruhnya. Sebagai contoh, pengertian yang bertolak dari sejarah, geopolitik dan geokultural Kerajaan Mataram Islam atau Surakarta sudah tidak mampu merangkum fenomena budaya Mataram. *Kedua*, bertahan dan kuatnya pandangan yang melihat budaya Mataraman menurut satuan waktu tertentu dan satuan wilayah tertentu. Hal ini mengakibatkan timbulnya pandangan bahwa yang dimaksudkan dengan budaya Mataraman terbatas pada budaya yang berkembang sebelum terbentuknya negara Indonesia pada wilayah-wilayah utama atau lingkaran konsentris kerajaan Mataram. *Ketiga,* budaya Mataram secara terus menerus berproses, berdialektika, berdinamika, atau berubah sosok seiring dengan perubahan dan perkembangan spasial, demografi, sosial dan ekonomi.[357]

Siapa sebenarnya yang disebut kejawen? Secara antropologis suku bangsa Jawa adalah orang-orang yang secara turun temurun menggunakan bahasa Jawa dengan berbagai dialeknya dalam kehidupan sehari-hari, dan bertempat tinggal di Jawa Tengah atau Jawa Timur serta mereka yang berasal dari dua daerah tersebut. Secara geografis, batas-batas Jawa, sebelah Barat adalah sungai Cilosari dan Citanduy yang dihuni oleh suku Sunda. Sedangkan sebelah timur kedua sungai tersebut disebut tanah Jawa, yaitu daerah yang didiami suku bangsa Jawa. Daerah tersebut meliputi Jawa Tengah dan Jawa Timur. Suku bangsa Jawa asli atau pribumi hidup di daerah pedalaman yaitu daerah-daerah yang secara kolektif sering disebut *kejawen*. Daerah itu meliputi Banyumas, Kedu, Yogyakarta, Surakarta, Madiun, Nganjuk, Malang dan Kediri.[358]

Sementara yang termasuk budaya Mataraman di Jawa Timur adalah: (1) budaya yang dipangku, dipeluk, dan diikuti oleh manusia Jawa (etnik Jawa) yang tersebar luas di berbagai wilayah Jawa Timur; (2) Budaya yang secara genealogis-geografis pada mulanya tumbuh dan berkembang di wilayah kerajaan Mataram dan kemudian menyebar ke berbagai daerah di Jawa Timur; dan (3) Yang secara historis mencakup masa Islam sampai dengan masa Indonesia moderen.[359]

Banyak hal yang membedakan antara budaya Jawa dan non-Jawa. Dalam tata laksana hidup, masyarakat Jawa mengenal apa yang disebut dengan filsafat hidup. Filsafat Jawa terbentuk dari penggabungan alam pikir Jawa tradisional, kepercayaan

---

[357] Djoko Saryono, “Budaya Mataraman:Mencari Definisi dan Karakteristik”, dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* (Jember:Biro Mental Propinsi dan Kompyawisda Jatim, 2008), 26.
[358] Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, 42.
[359] Saryono, “Budaya Mataram...”, 28.

Hindu atau Buddha, ajaran filasat India dan mistisisme Islam. Pandangan tersebut banyak ditemuai dalam karya sastera atau puisi yang ditulis oleh seniman keraton.[360]

Filsafat hidup orang Jawa adalah: *pertama*, berikhtiar untuk membuka jalan pengertian yang tertutup misteri ke arah kejelasan realitas. *Kedua*, berfikir sedalam-dalamnya setiap gejala yang akan dipermasalahkan, agar sampai pada kesimpulan yang bersifat umum dan universal. *Ketiga*, mencari kejelasan antara hubungan sebab-akibat. *Keempat*, dengan menggunakan suatu sistem dan metode. *Kelima*, memecahkan masalah dan mencari tujuan.[361] Sementara dasar masyarakat Jawa adalah masyarakat kekeluargaan, gotong royong dan berketuhanan.[362]

Munculnya kelompok elite Islam di Jawa yang berusaha memasukkan ajaran "Islam dalam tradisi Jawa" tidak lepas dari peranan Sultan Agung. Ketika kerajaan Islam pesisir, Demak yang *syariah-centris* mulai kehilangan pengaruh dan akhirnya jatuh, Sultan Agung dengan segala kemampuannya berusaha untuk mendapatkan pengaruh dari kalangan Islam dan Jawa dengan memasukkan unsur-unsur mistis ke dalam Islam. Tradisi *babad* dibangun dan dimasukkan untuk menegarkan legitimasi keagamaan Sultan Agung. Dalam hal ini, terutama *Babad Nitik Sultan Agung* sangat penting. *Babad* tersebut menggambarkan kepandaian keagamaan dan kemampuan magis Sultan Agung. Hal ini termasuk penaklukan kerajaan Sumatera dan Mekkah secara magis. Imogiri dilukiskan sebagai Mekkahnya Jawa dan tempat pemakaman Iskandar Agung. Sultan Agung dikatakan mempunyai kemampuan terbang dan shalat jum'at rutin di Mekkah.[363] Bahkan penggunaan gelar *susuhunan* dan *sultan* adalah upaya untuk menempatkan mandat keagamaannya. *Susuhunan*, pada waktu itu, hanya disandang, terutama oleh para pemimpim agama. Gelar *sultan* diberikan kepadanya oleh ulama' Mekkah tahun 1641.[364]

Kendati penerimaan dan penulisan teks-teks *babad* memperkokoh klaim-klaim keagamaan mengenai pentingnya kekerabatan, tetapi hal itu memperlihatkan bahwa strategi legitimasi bertemu dengan resistensi yang ada, khususnya dari ulama'. Kendati Sultan Agung berhasil menaklukkan kerajaan-kerajaan pantai yang didominasi ulama', tetapi ia tak sepenuhnya menguasai Jawa Tengah. Penguasaan ini tampaknya baru disempurnakan pada masa pemerintahan Amangkurat I, yang menurut beberapa sumber, memerintahkan untuk mengeksekusi lima hingga enam ribu ulama'. Hal ini kelihatannya mematahkan resistensi *syariah-centris* terhadap kebijakan keagamaan Mataram. Statuf relatif raja dan ulama' dalam teks, tradisi lisan dan ritual begitu sangat jelas. Dalam tulisan Soebardi, dalam teks abad-19, *Serat Cebolek*, raja digambarkan

---

[360]Akhmad Setiawan, *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa* (Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1998), 38.
[361] Ibid. 37.
[362] Herusatoto, *Simbolisme dalam Masyarakat Jawa*, 42.
[363] Selengkapnya lihat Woodward, *Islam Jawa*, 91-2.
[364] Ibid.

mempunyai hak untuk mengenyampingkan ulama' dalam hal-hal yang berkaitan dengan hukum Islam.[365]

Islam yang berkembang di kawasan Jawa Tengah dan Kesultanan Mataram adalah Islam yang ber*mazhab* Syafi'i. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari sejarah munculnya Islam di Jawa. Hingga kini, terdapat empat teori masuknya Islam ke Jawa.[366] Salah satu teori yang cukup kuat adalah, bahwa Islam Jawa berasal dari kawasan barat daya India, Malabar. Kerala, salah satu kawasan Malabar adalah persinggahan bagi pada pedagang dari Sumatera, Malaya dan China. Disamping memiliki kesamaan paham keagamaan, karena sama-sama ber*mazhab* Syafi'i, juga terdapat beberapa bukti kuat bahwa adanya kesamaan arsitektur Masjid antara Kerala dan Jawa. Masjid Agung Demak, Masjid Kota Gede dan Imogiri (makam kerajaan Mataram) adalah contoh arsitektur yang mirip dengan Masjid di Kerala, yang tidak ditemui di kawasan dunia muslim lainnya.[367]

Pengaruh Mataram terhadap perkembangan Islam di kawasan Jawa Tengah dan Jawa Timur bagian barat sangat besar sekali. Munculnya pesantren, suatu lembaga yang kemudian berperan dalam penyebaran Islam ber*mazhab* Syafi'i dan merupakan tempat kaderisasi elit NU, juga tidak bisa dilepaskan dari peran keraton. Munculnya pesantren pertama kali, yakni pesantren Tegalsari Ponorogo yang dipimpin oleh Kyai Muhammad Kasan Besari adalah (konon) atas inisiatif Paku Buwana II (1726-1749). Kyai Besari adalah putera menantu Paku Buwana.[368] Pesantren Tegalsari merupakan cikal bakal pesantren di Indonesia. Salah satu murid kyai Besari yang populer adalah Ronggowarsito, sasterawan keraton, dan penulis *babad wirid hidayat jati.*

Sejarah pesantren Tegalsari kemudian berlanjut dengan munculnya Pesantren Tremas Pacitan. Pesantren Tremas didirikan oleh KH. Abdul Manan (1830-1842). Ia mempunyai nama kecil Bagus Darso, putera seorang Demang dari Semanten, yaitu R. Ngabehi Dipomenggolo yang masih mempunyai hubungan darah dengan Raja Majapahit, Brawijaya V. Ia menempuh pendidikan di pesantren Tegalsari pimpinan kiai Kasan Besari (1800-1862), masa kejayaan Tegalsari. Sebagai anak Demang, ia mampu membangun pesantren cukup luas dengan biaya sendiri.

---

[365] Ibid. 93.

[366] Teori kedatangan Islam di Indonesia; *pertama*, Islam berasal dari anak benua India, Gujarat dan Malabar yang bermazhab Syafi'i. Mereka adalah keturunan Nabi, karena kebanyakan bergelar sayyid dan syarif. *Kedua*, Islam berasal dari Bengal India. Salah satu batu nisan Siti Fatimah b. Maimun di Leran Gresik memiliki kesamaan dengan batu nisan di Bengal. *Ketiga*, Islam datang ke Indonesia berasal dari Arab. Hal ini didasarkan pada teks-teks Melayu yang ditulis oleh penulis muslim Asia Tenggara pada abad 16-17 M yang memiliki persamaan karakter dengan teks-tek Arab asli. Lihat, Azymardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepualauan Nusantara Pada Abad XVII dan XVIII* (Bandung:Mizan, 1994), 24-31.

[367] Woodward, *Islam Jawa*, 86-7. Sumber utama sejarah muslim Kerala adalah catatan-catatan petulang Arab, Ibn Batutah pada abad 15 M. Ia mencatat, kebanyakan muslim Kerala berasal dari Arab dan kawasan Teluk lainnya yang bermazhab Syafi'i. Kerala kemudian menjadi persinggahan bagi para pedagang dari Sumetera, Malaya dan China. Pada era ini, hubungan dagang antara Kerala dengan kawasan lain di Asia Tenggara sangat intensif sekali. Tentang pengaruh muslim Kerala dan perjalanan petualang Ibn Batutah, selengkapnya bias dilihat di M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Moderen*, ter. Satriono Wahono, dkk. (Jakarta:Serambi, 2005), 29-30.

[368] Lihat Dennys Lombard, *Nusa Jawa:Silang Budaya*, ter. Bagian 2 (Jakarta:Gramedia, 2005),129.

Setelah wafat, kemudian dilanjutkan oleh puteranya, KH. Abdullah (1862-1894). Interaksi pesantren Termas dengan dunia luar banyak dilakukan oleh puteranya, yaitu kiai Mahfudz, dimana dia belajar di Mekkah, menetap di kota suci tersebut dalam waktu cukup lama yang kelak kemudian menjadi pengajar di Masjidil Haram. KH. Hasyim Asy'ari, pendiri NU, sangat menghormati atas kealiman kiai Mahfudz.[369]

Sepeninggal Kiai Mahfudz kemudian dilanjutkan oleh puteranya, Kiai Dimyati (1894-1934), sedangkan saudaranya menjadi *mursyid* tarekat di mana-mana. Pada era ini, Termas melahirkan tokoh-tokoh penting. Hal ini kemudian berlanjut pada era kiai Hamid Dimyati (1934-1948). Pada era ini, pesantren Termas melahirkan kiai-kiai yang kelak menjadi tokoh utama di NU. Tokoh NU yang alumni pesantren Termas adalah Kiai Ma'shum (Lasem), Kiai Khaliq Hasyim (Tebuireng), Kiai Ali Ma'shum (Krapyak Yogyakarta), Kiai Mahrus Ali (Lirboyo), dan Kiai Muhammad Siraj (Surakarta).[370]

Sejarah Kiai Besari selalu dihubungkan dengan sejarah keislaman Adipati Batara Katong. Melalui Katong, warok Ponorogo berakulturasi dengan kebudayaan Islam, dimana Kiai Besari memberikan andil yang cukup kuat.[371] Masuknya unsur-unsur Islam ke dalam budaya Jawa semakin mempercepat pengaruh Islam di kalangan komunitas Jawa dengan memanfaatkan seni budaya sebagai "melting pot" atau titik simpul pertemuan antara budaya Islam dan Jawa.

Barangkali dapat dimaklumi jika kalangan keraton menaruh perhatian yang lebih kepada pesantren waktu itu. Setelah Amangkurat I (1645-1677), pengganti Sultan Agung memusnahkan Giri sebagai pusat Islam di kawasan Timur Nusantara yang dianggap sebagai puncak pemisahan antara dunia pesantren dan keraton, dan kemudian membunuh ribuan ulama' dan keluarganya, muncul kesadaran untuk menghidupkan kembali pesantren melalui tanah *perdikan*. Karena menurut de Graaf, sebagaimana dikutip Taufik Abdullah, setelah Giri takluk, bukan berarti pesantren redup atau mati. Malah pesantren memiliki fungsi-fungsi politik yang lain, utamanya setelah dijadikan sebagai tempat perlindungan bagi keluarga keraton yang disingkirkan.[372] Pesantren sebagai basis tokoh-tokoh Islam dan keluarga keraton untuk menyusun kembali strategi, atau sekedar menunjukkan kekuatan agar meningkatkan nilai tawar (*bargaining position*) kepada keraton.

Sementara itu, pertemuan tradisi Islam ber*mazhab* Syafi'i dengan tradisi keraton dapat ditilik dari keterlibatan Kiai dan Punggawa Keraton dalam Perang Diponegoro (1825-1830) melawan kolonial Belanda. Penasehat utama Pangeran Diponegoro dan yang banyak terlibat mengobarkan semangat perang adalajh Kiai Maja dari pesantren Maja, dekat Delanggu daerah Pajang yang berada dalam kekuasaan Surakarta. Kiai

---

[369] Sebagaimana dikutip Hanun Asrohah dalam, "Pelembagaan Pesantren:Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa", (Disertasi Doktor, IAIN Syarief Hidayatullah, Jakarta, 2002), 290. Periksa juga Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning;Pesantren dan Tarekat*, ter. (Bandung:Mizan, 1995), 145.

[370] Ibid. Wawancara, 21 Oktober 2008.

[371] Tentang prosses pertemuan tradisi Islam dengan budaya Jawa di kalangan masyarakat pedalaman, selengkapnya lihat M. Hariwijaya, *Islam Kejawen* (Yogyakarta:Gelombang Pasang, 2006) 180-185.

[372] Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi di Asia Tenggara;Sebuah Perspektif Perbandingan", dalam Taufik Abdullah dan Sharon Shiddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta:LP3ES, 1988), 88-91.

Maja adalah pimpinan pesantren di daerah perdikan Baderan. Guru-guru agama di pesantren Maja mempunyai hubungan akrab dengan keluarga keraton Surakarta dan Yogyakarta. Banyak bangsawan keraton yang memondokkan keluarganya di Kyai Maja.[373]

Selain pesantren Baderan juga ada pesantren di Madiun yang ikut perang Diponegoro. Pada abad 18 M, di Karesidenan Madiun terdapat pesantren Tegalsari, pesantren di daerah perdikan Banjarsari Madiun dan pesantren di desa perdikan Sewulan Madiun. Tidak kurang dari 42 sekolah agama terlibat dalam perang Diponegoro, dengan 88 kiai, 36 haji, 11 shiekh, 18 pejabat keagamaan (kiai penghulu, khotib, modin, juru kunci), 15 guru agama dan pimpinan pesantren di Bagelen, Kedu, Mataram, Madiun dan Pajang.[374]

Pertemuan kembali kalangan keraton dengan pesantren yang ditandai dengan munculya Pesantren Tegalsari Ponorogo dan pesantren-pesantren di Karesidenan Madiun menguatkan dugaan adanya balas budi atas dosa masa lalu, utamanya pada masa Amangkurat I. Hubungan keraton dan pesantren menurut Taufik dapat dimaknai sebagai pergantian ritme "gempur" dan "akur" (*rout and rally*). Artinya ada saat-saat tertentu kedua belah pihak "bertengkar", tetapi ada saatnya mereka "mesra".[375] Namun demikian ritme itu harus dipahami dari kaca mata tradisi politik, bahwa siapa pun yang melawan otoritas harus dilawan meskipun mereka adalah wali atau kiai. Kondisi konflik hanyalah sebuah tradisi. Menurut Taufik, tradisi ini juga mencita-citakan hubungan yang serasi antara dua *varian* dari dunia politik dan budaya yang sama. Inilah tradisi yang tidak pernah alpa dalam mengusahakan hubungan yang erat antara yang mewakili penguasa yang sah, atau *the legal power*, menurut Parry, dengan ulama yang menjadi *the authority power*.[376]

Tradisi "gempur" dan "akur" merupakan tradisi "akomodatif" yang merupakan salah satu ciri tradisi politik sunni, dimana tradisi ini sudah menguat sejak Demak masih berkuasa. Pemerintahan yang tidak mengganggu atau memberikan kebebasan kepada umat Islam untuk menjalankan ibadah merupakan pemerintahan yang sah dan wajib ditaati oleh umat Islam, meskipun pemerintahan tersebut bukan beragama Islam. Hal ini yang dilakukan oleh ulama kepada kerajaan Mataram sebagai pemerintah yang sah tanpa melakukan konfrontasi terhadapnya. Strategi "jalan damai" tersebut kemudian menjadi ciri utama dalam tradisi politik *sunni* yang berhaluan *Ahlussunahwaljamaah* yang berkembang di Indonesia.

4. Elite NU Pesisiran.

Kawasan "Islam pesisir" adalah kawasan yang membentang dari pantai utara Pulau Jawa, dari Surabaya hingga Cirebon. Kawasan ini secara historis berfungsi sebagai pusat penyebaran Islam pertama di pulau Jawa, karena para Wali Songo

---

[373] Hanun Asrohah, *Pelembagaan Pesantren;Asal-Usul dan perkembangan Pesantren di Jawa* (Jakarta:Depag RI, 2004), 195.
[374] KH. Dimyati, *Wawancara*, 20 Oktober 2008.
[375] Taufik Abdullah, "Islam dan Pembentukan Tradisi…", 91.
[376] Ibid. Lihat juga Parry, *Political Elites*, 68.

(sembilan wali yang banyak dihubungkan dengan penyebaran Islam di Jawa) tinggal di kawasan pesisir utara pulau Jawa, dan masyarakat yang tinggal di area tersebut mengenal Islam lebih awal dibandingkan dengan kawasan lain, baik di tengah maupun kawasan selatan pulau Jawa.

Di Jawa Timur yang sering disebut kawasan "Islam pesisir" adalah masyarakat yang berada di kawasan pantai utara pulau Jawa, yakni Surabaya, Gresik, Lamongan dan Tuban di Jawa Timur. Di kawasan ini, terdapat lima makam Wali Songo yang kemudian sering dihubungkan dengan proses penyebaran Islam di tanah Jawa. Di Surabaya terdapat makam Sunan Ampel, di Gresik terdapat makam Maulana Malik Ibrahim dan Sunan Giri, di pesisir Lamongan terdapat makam Sunan Drajat dan di Tuban terdapat makam Sunan Bonang. Secara geografis, kelima wali tersebut berada di kawasan pesisir dan banyak berinteraksi dengan penduduk sekitar pada awal-awal penyebaran Islam. Selain kelima makam Wali Songo, masih banyak ditemui makam-makam keramat yang secara historis banyak dihubungkan dengan sejarah masuk dan penyebaran Islam di kawasan tersebut, seperti makam Siti Fatimah b. Maimum di Leran Gresik, makam Kanjeng Sepuh Sidayu, makam Sunan Prapen di Giri.[377] Masyarakat setempat memperlakukan sama dengan Wali Songo yang lain, utamanya dalam berziarah untuk mendoakan mereka, yang biasa dilakukan pada menjelang puasa ramadlan atau menjelang hari raya idul fitri.

Dalam catatan Marzali, pada abad 15 dan 16 sudah dapat diidentifikasi kehidupan masyarakat pesisir yang bercirikan Islam: *pertama*, penduduk bandar-bandar di pantai utara Jawa kebanyakan orang Islam, baik keturunan asing, asli maupun campuran. *Kedua*, kekuasaan politik dalam komunitas bandar sudah berada di tangan adipati yang bergama Islam. Namun demikian, mereka masih mengakui kerajaan Majapahit yang berada di pedalaman Jawa. *Ketiga*, lama kelamaan adipati di pantai Utara Jawa tersebut membangkang kepada Majapahit, maka dihukumlah para bandar tersebut, misalnya peristiwa Cirebon tahun 1470. *Keempat*, sebagian penguasa bandar tersebut adalah keturunan Jawa asli, sebagian lain keturunan campuran.[378]

Jika ditarik dalam proses kesejarahan, masuknya Islam ke kawasan pesisir yang menandai komunitas tersebut termasuk paling awal mengenal Islam bukan secara kebetulan. Sebelum kedatangan Islam, tepatnya pada masa Majapahit, Tuban dikenal sebagai bandar internasional. Disebutkan bahwa setiap kapal asing pertama kali singgah di Tuban kemudian di Gresik, lalu ke Surabaya kemudian diteruskan ke pusat pemerintahan Majapahit. Untuk sampai ke ibu kota Majapahit orang masih harus berjalan kaki ke arah selatan dalam setengah hari perjalanan. Di sekitar pelabuhan itu bermukim para pedagang asing yang berasal dari berbagai negeri, antara lain Champa, Khmer, Thailand, Srilanka dan India.[379]

Islam pesisir semakin kuat setelah Sunan Kudus berhasil mengalahkan Majapahit dan sekaligus mengakhiri kekuasaan Hindu di pedalaman Jawa pada tahun 1478, dan sekaligus melahirkan Demak (1481-1546), kerajaan Islam pertama di pulau

---

[377] Tim Pemda, *Lamongan Mamayu Raharjaning Praja* (Lamongan:Pemda, 2004), 32.
[378] Nur Syam, *Islam Pesisir*, 71-2.
[379] Habib Mustopo, *Kebuadayaan Islam di Jawa Timur* , 133.

Jawa. Dukungan para wali semakin memperkuat posisi Islam pesisir hingga mampu menaklukkan hampir semua kawasan Pantura dan pedalaman. Hingga akhirnya terjadilah perebutan kekuasaan sepeninggal Sultan Trenggono, antara Sunan Prawoto dan Aria Panansang, yang berakhir dengan terbunuhnya Prawoto ahun 1549. Setelah itu muncullah Raden Jaka Tingkir menantu Sultan Trenggano yang membela Demak dan mengalahkan Aria Panansang. Setelah Jaka Tingkir menjadi raja pusat kerajaan dipindah ke Pajang. Semenjak itu kerajaan Islam pesisir bergeser ke pedalaman. Perpindahan pusat kerajaan dari pesisir ke pedalaman membawa konsekuensi perubahan strategi islamisasi, yaitu menguatnya Islam Jawa.[380]

Kerajaan Pajang (1546-1568) tidak berumur panjang. Sutawijaya—anak angkat pengeran Hadiwijaya—ternyata melakukan persekongkolan dengan Pangeran Benowo, akhirnya berhasil merebut kerajaan Pajang dan memindahkan pusat kerajaan ke Mataram, kemudian melahirkan kerajaan Mataram Islam (1580). Setelah Sutawijaya meninggal pada tahun 1601, ia digantikan oleh puteranya Pengeran Seda Krapyak (1616). Setelah itu digantikan oleh Sultan Agung yang kemudian menjadi penguasa seluruh tanah Jawa, dan dialah yang dengan sukses mengintegrasikan Islam dalam budaya Jawa.[381]

Masyarakat pesisir disamping dikenal dengan masyarakat yang taat menjalankan perintah agama, yang ditandai dengan kepatuhan menjalankan rukun Islam, juga digolongkan dengan masyarakat "kosmopolit", terbuka dan berwatak keras.[382] Dalam penelitian Chalik dan Yakin terhadap masyarakat pesisir Kranji Lamongan, tipikal terbuka, *elegan* tetapi keras merupakan salah satu kebiasaan dalam masyarakat Kranji, karena memang setiap hari menghadapi suasana lautan yang begitu keras. Sementara dalam penelitian Nur Syam terhadap masyarakat pesisir Palang Tuban, bahwa karakter kosmopolit lebih tampak dibandingkan dengan masyarakat petani yang dianggap cenderung statis.[383] Dalam keseharian, masyarakat pesisir dihadapkan dengan tantangan ombak dan badai ketika sedang melaut, karenanya perlu sikap terbuka dalam menyelesaikan setiap persoalan.

Islam pesisir pada hakikatnya adalah Islam Jawa yang bernuansa khas. Bukan Islam tradisional Arab yang puris karena gerakan Wahabiyah, tetapi juga bukan Islam sinkretis sebagaimana cara pandang Geertz yang dipengaruhi oleh Islam tradisi besar dan tradisi kecil. Islam pesisiran adalah Islam yang melampaui pergumulan yang serius untuk menghasilkan Islam yang bercorak khas tersebut. Corak Islam inilah yang disebut Nur Syam sebagai Islam kolaboratif, yaitu Islam hasil konstruksi bersama antara agen dan masyarakat yang menghasilkan corak Islam yang khas, yakni Islam yang bersentuhan dengan nuansa lokal.[384] Tidak semata-mata Islam murni tetapi juga

---

[380] Ibid. Lihat pula Hariwijaya, *Islam Kejawen*, 208.
[381] Woodward, *Islam Jawa*, 91.
[382] Abdul Chalik, Nurul Yakin Haq, "Badai di Laut, Prahara di Darat;Buruh Nelayan, Elite Lokal dan Industrialisasi di Kranji", dalam Ahmad Mahmudi, et. Al. (ed.), *Gamang;Lembaga Pendidikan Islam Menghadapi Perubahan Sosial* (Jakarta:Diktis Depag RI, 2008), 113.
[383] Ibid. 95.
[384] Nur Syam dalam penelitiannya terhadap masyarakat pesisir Palang Tuban berusaha membandingkan dan melakukan peninjauan ulang terhadap teori-teori corak Islam Indonesia seperti Islam Islam sinkretik (Geertz),

tidak semata-mata Jawa. Islam pesisir merupakan gabungan dinamis yang saling menerima dan memberi antara Islam dengan budaya lokal.[385]

Sementara itu, menurut Boelaars, sebagaimana dikutip Kusnadi, menyatakan, bahwa masyarakat pesisir dikenal sebagai masyarakat yang memiliki orientasi yang kuat untuk merebut dan meningkatkan kewibaan dan status sosial. Mereka sendiri mengakui, bahwa mereka cepat marah, mudah tersinggung, cepat menggunakan kekerasan, dan gampang cenderung balas membalas sampai dengan pembunuhan. Masyarakat pesisir memiliki rasa harga diri yang tinggi dan amat peka.[386] Nilai lebih bagi masyarakat pesisir bisa dalam bentuk kekayaan ekonomi dan pemilikan simbol-simbol keagamaan seperti haji. Terlebih lagi bagi masyarakat pesisir Jawa Timur, dimana simbol-simbol keagamaan menyatu dalam setiap gerak kehidupan keseharian, dan seolah "simbol" tersebut adalah "agama" itu sendiri.

Di samping taat beragama, menurut Kusnadi terdapat tujuh ciri khas yang membedakan masyarakat pesisir dengan pedalaman Jawa: (1) Etos kerja tinggi; (2) Kompetetif terbuka; (3) Solidaritas dan integritas sosial yang kuat; (4) Kepemimpinan berorientasi pada tanggung jawab sosial; (5) Jenjang karir berdasarkan kapasitas pengetahuan "kelautan" yang produktif, kejujuran, kecakapan teknis dan kerja keras; (6) Transparansi dalam bagi hasil atau pendapatan, dan (7) Penghargaan yang tinggi terhadap prestasi kerja dan kekayaan materi yang dapat meningkatkan status sosial.[387]

Munculnya pusat-pusat kekuasaan Islam di Pesisir Utara Jawa pada masa peralihan, dapat dipahami dengan mempertimbangkan latar belakang politik dan ekonomis masa itu. Para penguasa setempat sering tidak hanya memegang pemerintahan, tetapi juga ikut serta dalam perdagangan, bahkan ada kalanya memegang monopoli di tempatnya. Dalam memegang pemerintahan, penghasilan diperoleh lewat pungutan pajak atau bea cukai. Kekuasaannya sering mencakup pengawasan dan jalan-jalan yang dilalui transportasi barang ke kotanya.

Kota-kota pelabuhan itu tidak hanya menciptakan kontak sosial dan ekonomi, tetapi juga menyediakan ruang untuk perubahan dan pembaharuan. Toleransi yang ada memungkinkan beberapa sistem kepercayaan bereksistensi secara berdampingan. Usaha menganut kepercayaan baru dapat dilakukan dengan menekan konflik sosial seminimal mungkin. Jika sistem kepercayaan dan nilai-nilai itu dapat memberikan dukungan dan pembenaran, maka hal itu dapat mendorong masyarakat ke arah perubahan.

Lokalitas Islam (Mulder), Islam akulturatif (Woodward Islam) serta Muhaimin AG yang juga menyebut Islam akulturatif. Dalam penelitiannya di masyarakat dia menyebut "Islam kolaboratif", yakni Islam campuran, baik Islam *genuine*, sinkretik, local maupun akulturatif. Corak Islam kolaboratif adalah bangunan Islam yang bercorak khas, mengadopsi unsure lokal yang tidak bertentangan dengan Islam dan menguatkan ajaran Islam melalui proses transformasi secara terus menerus dengan melegitimasinya berdasarkan atas teks-teks Islam yang dipahami berdasarkan interpretasi elite-elite lokal. Lihat Nur Syam, *Islam Pesisir,* 289-291.

[385] Nur Syam, "Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman", 8.

[386] Kusnadi, *Jaminan Sosial Nelayan* (Yogyakarta:LKiS, 2007), 103.

[387] Kusnadi, "Dinamika Kebudayaan Pesisir Jawa Timur;Tantangan Ekologi dan Kesejahteraan", dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* (Jember:Biro Mental Propinsi dan Kompyawisda Jatim, 2008), 77-8.

Islam pesisir terasa berbeda dengan Islam mataraman maupun tapal kuda. Kehadiran tokoh Wali Songo di kawasan pesisir bukan sekedar menyiarkan keyakinan baru, tetapi sekaligus memberikan legitimasi atas kedudukan para pedagang, sehingga mereka bisa hidup damai dan menjalankan usahanya tanpa dibedakan oleh status kekastaan. Inilah salah satu aspek yang mempercepat Islamisasi di kawasan pesisir, dan sekaligus memberikan warna yang berbeda terhadap eksistensi keislamannya.

5. Elite NU dalam Budaya Arek; Budaya Campuran

Selain keempat budaya yang membentuk elite NU Jawa Timur, masih terdapat satu budaya lagi, yakni perpaduan antara komunitas mataraman, pesisir, Madura dan pendalungan di berbagai kota di pusaran Jawa Timur, kemudian membentuk subkultur baru yang disebut "Arek". Dari segi bahasa dan gaya hidup seharí-hari, budaya arek berbeda dan tidak mau disamakan dengan berbagai budaya lain di Jawa Timur. Mereka mengidentifikasikan dirinya sebagai kelompok masyarakat terbuka, *elegan*, toleran dan apa adanya *(opo ono'e)*.

Budaya Arek terletak dalam wilayah budaya Jawa Timur berada di sisi timur Kali Brantas. Kawasan budaya Arek meliputi Surabaya, Sidoarjo, Gresik, Mojokerto, Jombang, dan Malang. Kediri dan Blitar dibatasi oleh Pare ke timur memiliki khazanah budaya Arek.[388]

Meski tidak bersifat matematis, ke delapan wilayah tersebut-aliran Kali Brantas ke timur- menentukan lahirnya budaya Arek. Surabaya dan Malang menjadi pusat budaya Arek karena memiliki beberapa kesamaan. Bahkan, pemerintahan kolonial Belanda memperlakukan konstruksi arsitekturnya secara sama dalam beberapa hal. Misalnya, bentuk bangunan dan nama daerah. Gresik dan Sidoarjo dapat dikatakan memiliki identitas budaya yang relatif sama dengan Surabaya.[389]

Sejak abad ke-4 M hingga 9 M, hubungan antar wilayah budaya tersebut sangat dekat karena aliran Kali Brantas lebih lebar dibandingkan ketika memasuki abad ke-10, ke-13 (sebelum letusan Gunung Kelud sekitar 22 kali atau selama 431 tahun) hingga sekarang. Aliran Kali Brantas bisa dilewati puluhan bahkan ratusan perahu maupun *gethek-gethek* (rakit) besar. Saat itu, Surabaya masih terdiri atas puluhan pulau yang dikelilingi sungai-sungai besar dan kecil.
Di samping itu, khusus di Surabaya sejak abad ke-9 M, terdapat pula tiga pelabuhan penting. Yakni, Dadoengan (yang terbesar, dekat Wonokromo), Medang (sekarang Kendangsari Industri) dan Koeti (sekarang Kutisari) merupakan pelabuhan yang agak kecil yang berada dalam satu pulau yang bernama *Landtong* (Belanda: daratan/pulau yang berbentuk lidah). Setelah pemadatan tanah, Surabaya mulai dikenal sebagai pelabuhan yang memiliki potensi ekonomi yang besar di muara Kali Brantas.[390]

---

[388] Sugeng Adipitoyo, "Orang Jawa Sub-Etnik Surabaya", dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan, (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* (Jember:Biro Mental Propinsi dan Yayasan Kompyawisda Jatim, 2008), 112.
[389] Autar Abdillah, "Perjalanan Panjang Budaya Arek", *Jawa Pos*, 30 Oktober 2007
[390] Ibid.

Menurut Akhudiat, budayawan Jawa Timur, budaya "Arek" merupakan hibridasi budaya Majapahit, Islam, Mataram dan Moderen (Belanda). Pengaruh Majapahit terlihat dari penggunaan istilah "Adipati" oleh Sunan Ampel sebagai pemimpin Surabaya, bukan "Raja" sebagaimana dalam istilah Mataram. Hal ini sebagai bentuk penghormatan kepada Majapahit. [391] Raden Rahmat atau Sunan Ampel juga memiliki hubungan kekerabatan dengan Majapahit, lewat bibinya, Darawati, yang dinikahi Prabu Kerta Wijaya. Raden Rahmat mendapat perintah untuk memgamankan kawasan Ampel Denta di pesisir utara Surabaya pada abad 15, dan kemudian mendapat sebutan Sunan Ampel. Sebelum Raden Rahmat, di Surabaya sudah ada pejabat Majapahit yang beragama Islam berpangkat Adipati bernama Arya Lembu Sura di Glaga Arum (Peneleh) pada akhir abad 14 dan dilanjutkan oleh Raden Rahmat sebagai cucu menantunya pada pertengahan abad 15, kemudian dilanjutkan oleh keturunan Sunan Ampel pada abad 17.[392]

Dalam sejarah *Regent* Surabaya, para penguasa di Kadipaten Surabaya meliputi: Pangeran Rahmat, Pangeran Tundung Musuh, Pengeran Harya Lena, Pengeran Jabuk, Pangeran Wonokromo, Pengeran Surabaya, Pengeran Sanjaya, dan terakhir Pengeran Pekik. Mereka akhirnya dikalahkan dan digantikan penguasa Mataram dari Surakarta sampai berjumlah sebelas orang yang disebut "Umbul Sewelas".

Di zaman Islam atau kebudayaan Jawa pesisiran inilah masuknya nilai-nilai Islam atau pembentukan karakter santri dalam budaya Arek dimulai. "Salah satu contoh kalau budaya Arek dipengaruhi budaya santri adalah waktu itu, Bioskop pada tahun 1930 baru bisa main setelah shalat maghrib. Demikian juga ludruk, salah satu kesenian penting dalam budaya Arek", jelas Akhudiat.[393] Nilai-nilai budaya Arek dari pengaruh Majapahit adalah nilai-nilai keagungan/penaklukan yang dianut oleh Majapahit terurai antara lain: *adhigang* (keunggulan), *adhigung* (keagungan), *adhiguna* (superioritas), *rajasa* (kepantasan), *niratisaya* (tak tertandingi), *jaya* (kemenangan) dan *nirbaya* (tak kenal takut). Budaya tersebut bertemu dengan nilai-nilai santri yang bersumber dari ajaran Islam, berdiri di atas perhormatan dan keseimbangan; kesabaran, keikhlasan, kerendah-hatian, keadilan, guyup, rukun, ridla, kesederhanaan, *nrimo*, *ngalah, ojo dumeh*, dan sebagainya.[394]

Kontribusi Majapahit dalam penggunaan bahasa salah satu di antaranya adalah bahasa yang tidak memiliki tingkatan yang digunakan dalam wilayah bahasa Arek, yang sesuai dengan semangat egaliter dalam Islam. Misalnya budaya Islam sangat terlihat dalam pelajaran al-Qur'an yang diajarkan di Lembaga Pendidikan al-Qur'an sangat *njawani* dengan menggunakan huruf *pegon* Jawa.[395]

Internalisasi pembentukan karakter santri pada budaya Arek dalam prosesnya nanti melahirkan tokoh-tokoh nasional yang berhasil mengekspresikan nasionalisme yang religius. Di antaranya HOS Tjokroaminoto yang oleh pengikutnya dianggap

---

[391] Akhudiat, *Wawancara*, 10 Nopember 2008.
[392] Akhudiat, *Masuk Kampung Keluar Kampung;Surabaya Kilas Balik* (Surabaya:Henk Publica, 2008), 115-6.
[393] Akhudiat, *Wawancara*, 10 Nopember 2008.
[394] Akhudiat, *Masuk Kampung*, 117.
[395] Ibid.

sebagai perwujudan Ratu Adil, dan sang orator ini mempunyai murid dan sekaligus menantu, Soekarno. Dokter Soetomo adalah salah satu pendiri Budi Utomo dan di Perkumpulan Surabaya (Pusura) berada di antara teman-teman yang santri, antara lain Kiai Mas Mansyur, H. Husein, H. Nawawi Amin. Kiai Mas Mansyur, Ketua Cabang Muhammadiyah Surabaya kemudian Ketua Umum Pengurus Pusat Muhammadiyah Yogyakarta adalah kelahiran Kampung Sawahan Surabaya. Bersama Soekarno, Moh. Hatta dan Ki Hadjar Dewantara merupakan empat serangkai pucuk pimpinan pada masa pendudukan Jepang, dan memprakarsai pendirian Majlis Islam 'Ala Indonesia (MIAI) dan akhirnya menjadi Masyumi. Sementara, Kiai Wahab dan Kiai Hasyim merupakan tokoh penting di balik pendirian NU di Bubutan Surabaya pada tanggal 31 Januari 1926. Kedua tokoh ini banyak berinteraksi dengan tokoh-tokoh lain, baik di NU, Muhammadiyah maupun tokoh pergerakan nasional. Internalisasi santri sangat kuat dalam proses pembentukan budaya nasional.

Puncak dari perjuangan Arek melawan penjajah adalah ketika Kiai Hasyim mengumandangkan semangat nasionalisme dan patriotisme melalui resolusi jihad pada tanggal 10 Nopember 1945 dalam berjuang melawan Belanda. Teks tersebut di antaranya berbunyi;

> "...Berperang menolak dan melawan penjajah itoe fardloe ain (yang haroes dikerdjakan oleh tiap-tiap orang Islam, laki-laki, perempoean, anak-anak, bersendjata atau tidak (bagi orang jang berada dalam djarak 94 km dari tempat dan kedoedoekan moesoeh). Bagi orang-orang yang berada di loear djarak lingkaran tadi, djadi fardloe kifayah (jang tjoekoep kalau dikerdjakan sebagian sadja...)".[396]

Dengan resolusi tersebut, maka serentak warga NU dengan segala kemampuan untuk melawan penjajah Belanda, yang kemudian hari bersejarah tersebut diabadikan sebagai Hari Pahlawan. Menurut Akhudiat, batas antara yang "Arek" dan "bukan Arek" tergambar di peristiwa tersebut. "Siapapun yang ikut melawan Belanda pada peristiwa 10 Nopember disebut dengan Arek".[397]

Pada era moderen sekarang ini, Surabaya dan kawasan Arek berkembang secara pesat, baik dari sisi jumlah penduduk, perekonomian dan kehidupan sosialnya. Setelah industrialisasi masuk, wilayah ini menjadi menarik bagi pendatang, dan menjadikannya salah satu *melting pot* atau kuali peleburan kebudayaan di Jatim. Pendatang dari berbagai kelompok etnis ada di sini untuk mencari gula ekonomi yang tumbuh pesat. Meski luas wilayahnya hanya 17 persen dari keseluruhan luas Jatim, separuh (49 persen) aktivitas ekonomi Jatim ada di kawasan ini.

Budayanya merupakan sentuhan dari aneka kultur baik lokal maupun asing, membentuk komunitas Arek. Mereka mempunyai semangat juang tinggi, solidaritas kuat, terbuka terhadap perubahan, mau mendengarkan saran orang lain, dan

---

[396] Van Bruinessen, *NU Relasi*, 305.
[397] Akhudiat, *Wawancara*, 15 Nopember 2008.

mempunyai tekad menyelesaikan segala persoalan melalui cara *yok opo enake*.[398] Dari persinggungan beberapa budaya kemudian melahirkan subkultur budaya ″Arek″ dengan karakter solidaritas yang tinggi, guyub, demokratis, kerakyatan, dan anti feodalisme.

Masing-masing wilayah yang masuk kawasan Arek juga menguatkan semangat lokalitas yang menandai ciri masing-masing. Orang Surabaya menyebut memiliki karakteristik berbeda yang divisualisasikan lewat bahasa keseharian yang simpel, akrab dan (kadang) dianggap jorok oleh sebagian masyarakat. Meskipun berasal dari daerah lain di Jawa Timur, mereka yang bertempat tinggal menetap di Surabaya kemudian berdaptasi dengan budaya Arek yang cukup kuat lewat bahasa. Mereka yang berasal dari pedesaan (*wong ndeso*) melebur menjadi orang kota (*wong kuto*) dengan identitas ke*arek*annya yang mulai mengental.[399]

Ada beberapa dialek khas yang menjadi penanda budaya Arek Surabaya dengan kawasan lain. Misalnya, Orang Suroboyoan lebih sering menggunakan partikel "rek" sebagai ciri khas mereka. Partikel ini berasal dari kata "arek", yang dalam dialek Surabaya menggantikan kata "bocah" (anak) dalam bahasa Jawa standar. Partikel lain adalah "seh" (*e* dibaca seperti *e* dalam kata edan), yang dalam bahasa Indonesia setara dengan partikel "sih". [400]

Beberapa kosa kata khas Suroboyoan:
"arek" berarti "anak" (bahasa Jawa standar: bocah); "mari" berarti "selesai"; (bahasa Jawa standar: rampung); acapkali dituturkan sebagai kesatuan dalam pertanyaan "wis mari tah?" yang berarti "sudah selesai kah?". Pengertian ini sangat berbeda dengan "mari" dalam Bahasa Jawa Standar. Selain *petutur* dialek Suroboyoan, "mari" berarti "sembuh";"ladhing" berarti "pisau" (bahasa Jawa standar: peso); "dhukur" berarti "tinggi" (bahasa Jawa standar: dhuwur); "thithik" berarti "sedikit" (bahasa Jawa standar: sithik); "temen" berarti "sangat" (bahasa Jawa standar: banget); "pancet" berarti "tetap sama" ((bahasa Jawa standar: tetep); "iwak" berarti "lauk" (bahasa Jawa standar: lauk, "iwak" yang dimaksud disini adalah lauk-pauk pendamping nasi ketika makan, "mangan karo iwak tempe", artinya Makan dengan lauk tempe, dan bukanlah ikan (iwak) yang berbentuk seperti tempe); "mene" <e pertama diucapkan pepet> berarti "nanti" (bahasa Jawa standar: mengko), dan lain-lain.[401]

Di daerah lain masuk kawasan Arek memiliki ciri khas sebagai penanda identitas ke*arek*annya. Misalnnya, masyarakat Malang yang lebih suka membalik bahasa atau istilah sebagai penguat identitas kelompoknya. Kata ″Ker″ dan ″Ngalam″ merupakan kebalikan dari kata ″Rek″ dan ″Malang″. Melalui Klub Sepak Bola Arema,

---

[398] Tim Litbang Infogue.com, "Kuali Peleburan Tlatah Jawa Timur", dalam *Infogue.com.*

[399] Wawancara dengan Cak Kadar, *Surabaya.net/*. 30 Juni 2008.

[400] Sugeng Adipitoyo, "Valensi Sintaksis Bahasa Jawa Dialek Surabaya"; Laporan Penelitian (Yakarta:Depdiknas, 2002), 66-71.

[401] Sugeng Adipitoyo, :Kedudukan dan Fungís Bahasa Jawa Diales Surabaya", *Majalah Prasasti*, Vol. 3 (1992), 34. Lihat pula dalam Kamus Dialek Surabaya, dalam *surabayacommunity.com.*

istilah-istilah tersebut dipopulerkan dan menjadi penanda yang membedakan dengan *Arek* Suroboyo atau *Arek* Jombang.

Sama dengan Surabaya, budaya *Arek* Malang terbentuk oleh keragaman etnis dan latar belakang yang mendiami kota tersebut, sehingga membuat orang Malang lebih egaliter, terbuka, toleran, dan memiliki rasa percaya diri yang tinggi. Keterbukaan sikap masyarakat arek semakin terlihat setelah Kota Malang berkembang menjadi kota pendidikan, pariwisata, peristirahatan, dan militer. Pendatang yang berprofesi sebagai pelajar, karyawan, dan pedagang menambah keragaman budaya di wilayah yang dilintasi Sungai Brantas itu. Pendatang dan penduduk asli berbaur dan membentuk komunitas, seperti komunitas budaya, hobi, dan forum diskusi. Dari komunitas-komunitas itu terbentuklah budaya khas *arek* Malang. [402]

BAB V

DISKUSI PARTISIPASI ELITE NU JAWA TIMUR PASCA ORDE BARU

A. Partisipasi Politik Elite NU; Bias Sistem dan Agen

Sejarah NU tidak terlepas dari politik. Setiap pembahasan tentang sejarah NU, selalu dipaksa untuk mendiskusikan hal-hal yang terkait dengan politik. Lebih-lebih sebelum jargon kembali ke *Khittah* 1926 yang dideklarasikan tahun 1984 dalam Muktamar Situbondo, elite organisasi sudah sangat akrab dengan perihal politik karena sejak tahun 1955 secara resmi terlibat dalam Pemilu.

Ketika Reformasi bergulir, yang ditandai dengan lengsernya kekuasaan Orde Baru, gairah politik kembali naik, khususnya para elite *political oriented* yang selama masa kembali ke *Khittah* 1926 merasa di*sapih* dan dibatasi ruang geraknya. Para elite *political oriented* menjadikan momentum kehancuran Orde Baru sebagai pintu masuk untuk menyatukan kembali langkah politik yang sempat terpasung oleh pembatasan dari kalangan interen dengan atas nama *Khittah*. Perilaku tersebut bukan sekedar dilakukan oleh kalangan pengurus, tetapi juga Kiai dan institusi pesantren yang secara bersama-sama larut dalam pusaran *euphoria* reformasi.

Benarkah Kiai dan elite NU sulit dipisahkan dari politik? Melihat beberapa temuan peneliti, misalnya Geertz, 1965[403], Horikoshi, 1976[404], Pradjarta, 1999[405],

---

[402] M. Puteri Rosalina, "Kera Ngalam Ojo Melu Golput", dalam *Kompas*, 27 Juli 2008

[403] Geertz, Abangan, *Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, ter. Aswab Mahasin (Jakarta:Pustaka Jaya, 1989), 170-2.

Turmudi, 2004[406], terbukti bahwa peran Kiai dalam membangun masyarakat dan menggerakkan aksi sosial politik anggota-anggotanya sangat efektif, karena Kiai adalah tokoh pemimpin dalam masyarakat Islam Jawa. Rasa hormat kepada Kiai sebenarnya diperkuat oleh budaya masyarakat Indonesia. Karena aktifitas yang selalu dekat dengan massa tersebut, sangat mungkin terjadinya bias dari urusan agama kepada urusan lain, termasuk masalah politik. Terdapat hubungan antara Kiai, sebagai *patron*, dan pengikutnya sebagai subordinat atau klien *(client)*. Patron dilihat sebagai sumber yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan materiil dan sprituil para pengikutnya, dan pada gilirannya, menuntut penghormatan dari mereka.

Jackson (1973) dalam penelitian di Jawa Barat menemukan, pola hubungan Kiai dan masyarakat ditopang oleh apa yang disebut "otoritas tradisional"[407]. Otoritas ini adalah otoritas patron yang mempengaruhi dan membangkitkan emosi para pengikutnya. Mereka akan mempertahankan patronnya sekuat tenaga. Pola hubungan seperti ni sangat mengakar di kalangan penduduk desa di Indonesia, dan sering dimanfaatkan untuk melayani kepentingan-kepentingan politik, karena masyarakat dapat dengan mudah dimobilisasi hanya dengan memobilisasi lapisan *patron* yang lebih tinggi. Afiliasi politik *patron* biasanya diikuti oleh kliennya. Selain itu, perubahan apapun dalam sikap politik yang dibuat oleh *patron* akan menyebabkan perubahan serupa dalam sikap politik para pengikutnya. Dengan pola seperti ini, pengikut yang setia akan memenuhi pemintaan dukungan apapun dari kiai mereka, bahkan jika dukungan ini diperuntukkan bagi partai pemerintah. Sebagian pengikut akan

---

[404]Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, ter. Umar Basalim dan Andy Muarly Sunrawa (Jakarta:P3M, 1987), 235,

[405]Pradjarta Dirdjosantojo, *Memelihara Umat;Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa* (Yogyakarta:LkiS, 1999), 248.

[406]Endang Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan,* ter. Supriyanto Abdi (Yogyakarta:LKiS, 2004), 323.

[407] Penelitian Jackson secara panjang lebar diulas oleh Asfar. Lihat Muhammad Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai", *Prisma*, 5 Mei (1995), 36. Dalam penelitiannya, Jackson banyak menggunakan teori kepemimpinan, yang salah satunya adalah teori otoritas. Teori otoritas yang cukup popular dikemukakan oleh Max Weber. Dalam melakukan pemilahan kepemimpinan. Weber membagi otoritas menjadi tiga, yaitu otoritas kharismatik, otoritas tradisional dan otoritas rasional. *Otoritas kharismatik* didasarkan pada kemampuan khusus yang ada pada diri seseorang. Kemampuan ini melekat pada diri seorang pemimpin yang dipercaya berasal dari anugerah Tuhan. Masyarakat mengakui adanya kemampuan itu berdasarkan kepercayaan, karena kemampuan seorang pemimpin di atas ukuran manusia normal. *Otoritas tradisional* dimiliki seorang pemimpin bukan karena kemampuan khusus, tetapi karena pengakuan masyarakat secara tradisi dan lembaga. Cirinya, otoritas seorang pemimpin terikat dengan masyarakat dan ketentuan tradisi yang berlaku. Weber membaga otoritas tradisional menjadi dua;patriarkhalisme dan patrimonalisme. Yang pertama kekuasaan pemimpin didasarkan pada senioritas;sementara yang terakhir didasarkan pada kerja sama dengan kerabat atau orang-orang terdekat yang memiliki loyalitas terhadap pemimpin. Sementara *otoritas rasional* didasarkan pada sistem hukum yang berlaku di masyarakat, yang ditaati dan diperkuat oleh birokrasi pemerintah. Seringkali yang terjadi, untuk sekedar menenteramkan masyarakat, sistem ini disesuaikan dengan tradisi, agama dan budaya setempat. Lihat Max Weber, *The Theory of Social and Economics* (Glencoe:The Free Press, 1957), 56.

melakukan hal ini tanpa berfikir panjang, karena mereka yakin bahwa kiai mengetahui apa yang tidak dapat diketahui oleh orang biasa.[408]

Namun menurut hasil penelitian Asfar, kepemimpinan yang bercorak otoritas tradisional sudah mulai bergeser. Para santri tidak selamanya tunduk pada kiai. Pada persoalan tertentu seperti menentukan hukumnya bunga bank, tempat shalat di hari raya, dan bahkan masalah pilihan politik terdapat perbedaan antara kiai dan santri, sementara untuk hal tertentu ada kesamaan pandang.[409] Namun, seiring berjalannya reformasi, sejumlah kalangan mulai meyakini ada penurunan kadar ketaatan, terutama jika dikaitkan dengan hubungan antara preferensi politik santri, masyarakat, dan kiai. Terdapat banyak faktor yang dinilai menjadi penyebab. Menurut Asfar, setidaknya terdapat dua faktor penyebab:

Pertama, semakin beragamnya partai dan tokoh yang dapat dipilih masyarakat dalam pemilu. Hal itu tidak saja mengubah perilaku dan preferensi memilih, tidak hanya masyarakat, tetapi juga para kiai. Faktor *kedua,* semakin menipisnya ″ketaatan″ politis umat. Menurut Priyatmoko, hal itu disebabkan kian banyak warga yang berpengetahuan dan berpengalaman tentang bagaimana memilih dan siapa atau apa yang harus mereka pilih. Dengan modal pengetahuan itu, masyarakat calon pemilih, baik dalam pilkada langsung maupun pemilu, lebih paham soal bagaimana perilaku dan kecenderungan memilih dan manfaatnya bagi mereka. ″Sekarang ini (santri) yang generasi muda kian kritis. Saat mendengar fatwa atau *tausiyah*, mereka tak langsung mengiyakan. Mereka juga mulai bisa berpikir, dalam kasus ini kiai dapat (keuntungan) berapa?″.[410]

Menurut Jackson, bahwa hubungan otoritas tradisional akan mengalami pergeseran apabila terjadi hal berikut: *pertama,* pertukaran antara benda-benda *jasadiah (material good)* dengan kewajiban moral tidak lagi menarik; *kedua,* hubungan pribadi yang meluas dan berlangsung lama menjadi jarang dan kian digantikan dengan hubungan kerja yang bersifat kontraktual; *ketiga,* ikatan khusus yang lebih bersifat fungsional kian dianggap wajar dan biasa; *keempat,* peliknya saling ketergantungan yang dituntut oleh jenis-jenis pekerjaan baru, dan kian seringnya pertukaran informasi.[411]

Adanya anggapan bahwa kiai sangat dekat dengan urusan politik ditolak oleh sebagian elite NU. Elite NU yang sebagian besar para kiai adalah tokoh masyarakat yang memiliki pengaruh di masyarakat, dan pengaruh tersebut (kadang) melebihi pemimpin politik formal . Karena pengaruh tersebut, para tokoh politik, pemerintah yang sedang berkuasa kemudian mendekati kiai, baik secara pribadi atau atas nama

---

[408] Pradjarta, *Memelihara Umat*, 123.
[409]Asfar, Muhammad, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai..", 36.
[410] Wisnu Dewabrata, "Politik Pesantren;Makna Yang Didengar dan Ditaati", *Kompas*, 15 Juli 2008.
[411] Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai…", 37.

lembaga yang melekat pada dirinya. Munculnya tokoh-tokoh politik di pesantren atau yang berlatar belakang pesantren dimulai dari proses ini :

> ”Persoalannya bukan kiai identik dengan politik, tapi kiai identik dengan massa, identik dengan ummat. Jangan dibalik. Karena punya massa yang besar, lalu datang berbagai kalangan, termasuk partai politik atau pemerintah yang sedang berkuasa. Kiai tidak memiliki niat apa-apa kecuali memperjuangkan agama. Dari sinilah muncul hubungan kiai dan politik. Tapi perlu dicatat, tidak semua kiai yang memanfaatkan kesempatan massa seperti itu untuk kepentingan dirinya”.[412]

Demikian juga, adanya anggapan bahwa pesantren sebagai ruang berpolitik elite NU harus dilihat secara jernih dan proporsional, karena memang pesantren tempat berkumpulnya massa yang cukup besar dan penanaman ideologi melalui pendidikan dan pengajaran. Pada sisi lain, keterlibatan pesantren dalam kegiatan-kegiatan kemasyarakatan, termasuk politik pada awalnya bukan karena keinginan kiai, karena permintaan masyarakat yang disampaikan ketika menyerahkan putera-puterinya untuk dididik agama di pesantren. Dari pertemuan tersebut kemudian terjalin komunikasi antara kiai dan masyarakat.

Kiai dengan segala peran kemasyarakatannya harus dipahami secara proporsional. Menurut Kiai Qodir, sejarah politik kiai memang berasal dari masyarakat. Pesantren pada akhirnya bukan sekedar tempat kaderisasi umat Islam melalui pendidikan dan pengajaran kitab kuning, tetapi lebih dari itu, yakni sebagai tempat keluh-kesah masyarakat ketika pemerintah yang sedang berkuasa tidak mampu memberikan jawaban yang memuaskan atas persoalan yang mereka hadapi, dan tempat berlindung ketika mereka dijajah Belanda. Kiai bersama pesantren kemudian menaman padi, tebu, tembakau, dan ikut bersama-sama memberdayakan ekonomi umat, suatu wilayah yang bukan dunianya.

> ”Perlu diingat bahwa peran kiai tidak sekedar mengkader. Sebelum ada santri, kiai lebih dulu membangun masyarakat. Kiai Zaini dan Kiai Syamsul pada awalnya membangun daerah, bukan membuat kaderisasi. Itu namanya membangun politik. Membangun masyarakat agar lebih berdaya, seperti menanam tembakau, tebu, hutan, dan lain-lain. Politik praktis tidak memiliki itu. Kalau itu dihilangkan, justru memperkecil peran kiai. Justru saya curiga jika ada yang mempermasalahkan. Jangan-jangan mereka takut bersaing dengan kiai. Andai kiai berperan sebagai kaderisasi, santri pulang kan jadi kiai. Tapi faktanya tidak seperti itu, santri berperan di masyarakat”.[413]

---

[412] Ny. Nurun Nasri, *Wawancara*, 21 Oktober 2008.

[413] KH. Abdul Qodir Syamsul Arifin, *Wawancara*, 17 Oktober 2007

Namun Kiai Qodir mengakui, karena akibat dari kuatnya komunikasi dengan masyarakat, banyak persoalan yang dibahas selain persoalan pendidikan putera-puterinya dan persoalan ekonomi. Komunikasi kiai melebar kepada persoalan perubahan kebijakan yang berpihak pada rakyat, dan pentingnya partisipasi masyarakat secara luas dalam pembangunan. Sementara pesantren dan NU sebagai organ yang mempercepat terdesiminasinya saluran partisipasi masyarakat tersebut. Persoalan tersebut tersebut terjadi secara luas,[414] bukan sekedar di wilayah yang dikenal menjadi pusat pesantren dan NU, bahkan di daerah-daerah lain yang banyak melibatkan elite agama dalam masyarakat. Pandangan ini dapat dipahami bahwa, setiap kegiatan yang identik dengan massa, maka sangat dimungkinkan terjadinya transaksi politik baik secara langsung maupun tidak langsung.

Hubungan elite NU dan politik dapat dilihat menggunakan sudut pandang teori struktural-fungsional. Fungsi didefiniskan sebagai hasil yang dituju dari suatu pola tindakan, yang diarahkan bagi kepentingan sistem. Fungsi selalu terkait dengan akibat dari suatu pola tindakan yang ditujukan bagi suatu sistem.[415] Peran kiai yang awalnya menjadi pengayom, mitra sampai pada politik merupakan akibat dari peran yang sangat luas di masyarakat, yang kemudian fungsi tersebut dianggap melekat pada diri seorang kiai.

Sementara bila dilihat menggunakan pandangan Merton, fungsi adalah akibat yang tampak, yang ditujukan untuk kepentingan adaptasi dan "penyetelan" *(adjustments)* dari suatu sistem tertentu, dan *disfunction* adalah akibat yang tidak tampak, yang mengurangi daya adaptasi dan "penyetelan" dari suatu sistem.[416] Hal ini bukan berarti bahwa akibat-akibat yang bersifat fungsional dan disfungsional selalu dihasilkan oleh pola tindakan yang berbeda, atau pola ini bekerja dalam lingkup sistem yang sama. Bisa saja pola-pola tindakan yang fungsional bagi seluruh sistem sosial, disfungsional bagi individu atau kelompok, demikian juga sebaliknya.

Merton membuat perbedaan yang sangat bermanfaat antara fungsi nyata *(manifest)* dengan fungsi yang bersifat laten *(latent)*. Fungsi nyata bersangkut paut dengan pola tindakan yang konsekuensinya benar-benar diharapkan dan dikenal oleh masyarakat, sedangkan fungsi laten berkenaan dengan pola tindakan yang konsekuensinya tidak diharapkan dan dikenal oleh masyarakat atau bisa juga terdapat pola tengah yang tidak diharapkan tetapi dikenal, atau diharapkan tetapi tidak dikenal.

---

[414] Sebagaimana terjadi di Jombang, Kediri, Lasem dan Madura. Lihat Turmudi, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, 316., Patoni, *Peran Kiai Pesantren*, 178. Selain pesantren, di kawasan Jombang dan sekitarnya, peran mursyid tarekat yang berafiliasi ke NU cukup besar. Sehingga peran tokoh-tokoh tarekat juga banyak diidentikkan dengan persoalan-persoalan politik.

[415] Oran Young, *Systems of Political Science* (New Jersey:Prentice Hall Inc., 1968), 29.

[416] SP. Varma, *Teori Politik Modern*, ter. Yohannes Kristiarto, dkk. (Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2007), 68.

Pesantren dan NU merupakan struktur yang menjalankan fungsi-fungsi. Fungsi tersebut dimainkan oleh para kiai sebagai pemegang kendali struktur. Ada kalanya fungsi tersebut melebihi ekspektasi yang diinginkan, atau di luar kendali agen yang menjalankan fungsi, ada kalanya juga sesuai dengan yang diharapakan. Dalan konteks politik, mengacu pada pernyataan Kiai Qodir, bahwa terseretnya kiai pada lembah politik sama sekali di luar keinginan, tetapi sebagai sesuatu yang tidak bisa ditolak, karena peran politik muncul secara bersamaan dengan peran-peran lain, dan nilah yang disebut dengan fungsi *latent.*

Sementara bersama dengan fungsi laten tersebut, muncul juga fungsi nyata sebagai akibat dari hubungan fungsi tersebut dengan struktur. Fungsi ini muncul karena adanya peluang yang bisa dimasuki oleh struktur untuk memperoleh manfaat dari fungsi-fungsi tersebut. Inilah yang disebut dengan fungsi ”penyetelan”, atau fungsi ”adaptasi” dengan kepentingan struktur. Pada awalnya kiai tidak peduli terhadap fungsi manifes, misalnya dalam kasus hubungan elite NU dan elite politik. NU tidak bermaksud untuk membangun sistem politik, tidak ingin menguasai negara, tetapi menyiapkan tenaga (sumber daya manusia) yang dapat digunakan oleh negara. ”Awalnya perjuangan, dari sana kiai butuh agar pondoknya diperbaiki, sarananya dipenuhi, dan fasilitas pendidikan bisa berjalan beriringan dengan sekolah moderen”.[417] Lebih dari itu, karena merasakan manfaat dari hubungan dengan kekuasaan, maka muncul keinginan yang lebih banyak. ”Kemudian pingin punya kendaraan, rumah yang cukup, dan kesejahteraan yang memadai dan hal-hal yang manusiawi”.[418]

Keterlibatan kiai dalam politik juga didukung oleh struktur yang menaunginya. Menurut Giddens, struktur merupakan seperangkat aturan dan sumber daya organisasi. Peraturan dan sumber daya tersebut tidak hanya bersifat membatasi *(constraining)* tetapi juga memberi peluang *(enabling)* kepada aktor untuk memilih tindakannya. Dengan demikian, struktur merupakan jaringan organisasi dimana aksi dan interaksi berproses.[419] Menurut teori ini, keterseretan kiai dalam politik karena adanya dukungan lembaga yang memanfaatkan dan memperoleh manfaat dari perilaku politik tersebut, adanya seperangkat nilai dan aturan organisasi yang menjadi ruh suatu organ semakin memperkuat peran-peran politik kiai sebagai instrumen organisasi dalam berpolitik.

Sementara perilaku politik dibentuk oleh keinginan yang sangat kuat dalam diri seseorang. Keinginan ini menurut Icek Aizer, tidak otonom melainkan dikendalikan oleh tiga faktor besar, yaitu *behavioral beliefs, normative beliefs* dan *control beliefs.*[420] *Behavioral beliefs merupakan* keyakinan dalam diri aktor bahwa apa yang dilakukan akan

---

[417] KH. Midchol, *Wawancara*, 10 Pebruari 2008.
[418] Ibid.
[419] Anthony Giddes, *New Rules of Sociological Method* (London:Hutchincon Library, 1982), 109.
[420] www.people.umass.edu/aizen/lpb.diag.htm.

memperoleh manfaat, sehingga membentuk keinginan subjektif mereka. Keyakinan dan keinginan tersebut kemudian melahirkan sikap terhadap perilaku *(attitude toward behavior)*, yakni penilaian-penilaian bahwa dirinya mampu untuk mewujudkan keinginan tersebut, dan ada kalanya sikap tersebut berdampak positif dan negatif.

Faktor kedua, yang membentuk perilaku adalah adanya keyakinan terhadap norma-norma yang berlaku di masyarakat yang berasal dari interaksi mereka dengan lingkungan *(normative beliefs)*. Lingkungan tersebut adalah keluarga, sekolah, teman, dengan mengacu pada aturan-aturan normatif. *Normative beliefs* berakibat munculnya tekanan sosial *(social pressure)* yang diakibatkan oleh keyakinan terhadap norma.

Faktor ketiga, adalah keyakinan terhadap kontrol lingkungan *(control beliefs)*, yakni faktor lain di luar *behavior* dan *normative beliefs* yang dapat menfasilitasi aktor dalam melahirkan perilaku, atau terdapat faktor eksternal yang mempengaruhi perilaku aktor. Keyakinan ini kemudian memunculkan dukungan dan persepsi dari orang lain yang menguatkan terhadap keinginan aktor *(perceived behavior control).*

Dalam konteks munculnya perilaku politik elite NU dengan menggunakan perspektif teori TpB, bahwa para elite awalnya hanya bermodal keyakinan tentang kemungkinan memperoleh manfaat dari tindakan dia sebagai komunikator umat melalui pengajaran, pengajian, dan hubungan kemasyarakatan lain. Karena adanya keyakinan tersebut, maka timbul sikap berbeda dalam memahami lingkungan dan komunitasnya, misalnya akibat dari seringnya menjadi penceramah, kemudian masyarakat menghormati dan meneladani setiap prilakunya.

Faktor lain yang membentuk perilaku, adalah karena adanya keyakinan dari nilai-nilai yang dianut, baik bersumber dari masyarakat, budaya, warisan leluhur bahkan agama. Keyakinan ini kemudian melahirkan tekanan masyarakat agar dapat mewujudkan keinginan tersebut. Kemudian faktor yang terakhir adalah karena dorongan eksternal yang menfasilitasi terbentuknya perilaku berpolitik. Pandangan ini pada akhirnya akan membentuk opini masyarakat *(perceived behavioral control)* dalam bentuk pujian, harapan, bahan permintaan agar elite mewujudkan keinginan tersebut dalam bentuk kegiatan nyata. Di samping ketiga faktor tersebut, masih memungkinkan masuknya faktor lain yang menguatkan keinginan berperilaku, yaitu berupa kemampuan diri, keterampilan dan akses-akses yang dapat menguatkan keinginannya atau dikenal dengan istilah *actual behavior control.*

Bagaimana elite-elite NU Jawa Timur berinteraksi dengan politik? Dalam riset yang dilakukan oleh Muhammad Asfar tentang perilaku memilih dalam Pemilu tahun 1955-2004, ditemukan beberapa perbedaan-perbedaan dasar dan alasan bagi masyarakat dalam memilih partai politik, dalam hal ini faktor sub kultur memberikan pengaruh terhadap cara pandang masyarakat tentang politik. Menurutnya, berdasakan geo politik, sebagian besar masyarakat Tapal Kuda terlibat dalam politik karena alasan-alasan keagamaan, misalnya karena kiai yang dianut memilih partai tertentu, maka masyarakat juga mengikutinya, dan karena alasan inilah, kawasan tapal kuda banyak

yang berafiliasi ke PKB. Sementara untuk wilayah Mataraman, keterlibatan dalam politik lebih kuat karena ikatan kebangsaan dari pada keagamaan, dan karena ikatan tersebut, wilayah Mataraman lebih condong ke PDI dan Golkar.[421] Sementara wilayah pesisiran yang merupakan basis keagamaan di Jawa Timur lebih rasional dalam melihat politik. Ketaatan pada agama menyamai ketaatan masyarakat Tapal Kuda, tetapi mereka melihat agama bukan personifikasi kiai. Dalam politik, mereka mampu membedakan antara wilayah agama (holistik) dan politik (profan). Politik dipahami sebagai urusan indvidu-individu, bukan urusan kiai. Namun demikian, mereka akan patuh pada kiai yang berpolitik asalkan kiai tersebut bisa dijadikan contoh oleh masyarakat.[422]

Dalam penelitian Asfar, di Tapal Kuda faktor keterlibatan kiai sangat menentukan terhadap perolehan suara partai politik yang berbasis Islam. Tidak sedikit kiai terlibat langsung dalam penggalangan massa, bahkan tidak sedikit pula kiai yang menjadi pemimpin partai politik. Sementara di Mataraman, faktor afiliasi politik kiai bukanlah faktor dominan yang dapat mempengaruhi pilihan politik masyarakat, melainkan faktor ketokohan. Sebagaimana diakui oleh Kiai Syaifuddin, dalam Pemilu dia tidak pernah menampakkan atau menyatakan secara terbuka di hadapan publik kalau dirinya sebagai partisipan PKB. Dalam berbagai kesempatan, dia hanya menyebutkan, kalau dalam pemimpin, pilihlah pemimpin yang amanah, dapat memberikan kontribusi pada agama dan patut dijadikan contoh. ”Sebab kalau sampai saya mendukung calon tertentu, atau partai politik tertentu, maka masyarakat kurang suka”.[423]

Sementara di Tapal Kuda tidak demikian, agama dan politik bisa berjalan beriringan. Kawasan Tapal Kuda merupakan kawasan yang sebagian dihuni oleh etnis Madura. Dalam melihat realitas politik di Madura, menurut Kontowijojo (1993) harus dilihat dari proses terbentuknya ”integrasi” antara kiai dan masyarakat. Secara ekologis, Madura adalah kasawan tandus, kering, tadah hujan bahkan sebagian besar tidak produktif. Karena persoalan tersebut, rumah penduduk cenderung terpisah satu sama lain, tidak bergandengan (berkelompok) sebagaimana rumah-rumah yang ada di Jawa. Karena rumah terpisah satu sama lain, maka agama menjadi pemersatu yang cukup efektif. Keterlibatan kiai dalam mempersatukan entitas yang terpisah karena tempat tinggal dapat digantikan oleh agama, yakni kiai sebagai lambang ”pemersatu” di antara mereka. Pada tingkat berikutnya, kiai bukan sekedar berfungsi sebagai pembimbing spiritual, tetapi menjadi dukun, mitra kerja, dan tempat keluh kesah semua persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Akibat dari faktor ekologi inilah, kiai-kiai di Tapal Kuda memiliki fungsi yang cukup banyak, salah satunya adalah fungsi politik.

---

[421] Asfar, *Memilih dan Prilaku Memilih*, 194.
[422] HM. Syafi'I, *Wawancara*, 10 Pebruari 2008
[423] KH. Syaifuddin Muhammad, *Wawancara*, 21 Oktober 2008.

Ikatan kiai dan santri di Tapal Kuda sangat kuat, karena memang dibentuk oleh alasan tadi, di samping kitab-kitab yang dipelajari di pondok pesantren mengarahkan santri untuk mentaati guru secara total. Pandangan tersebut berpengaruh kepada politik. Salah satu bukti nyata ketika konflik Gus Dur dan Kiai Fawaid Situbondo, yang berakibatnya pindahnya Kiai Fawaid ke PPP. PPP Dalam Pemilu 1999 hanya memperoleh satu kursi, akibat Kiai Fawaid ikut PPP, jumlah kursi mencapai 7. "Coba kiai ikut PDI, santri juga akan ikut PDI"[424]

Sementara di kawasan Mataraman, fungsi kiai Tarekat lebih dominan dibandingkan dengan kiai NU. Dalam penelitian Turmudi (2004), ikatan kiai dan masyarakat diperkuat oleh jaringan antar sesama jamaah tarekat. Hal tersebut juga diakui oleh Kiai Syaifuddin, bahwa tarekat yang dia pimpin meskipun berafiliasi dengan NU, namun dia sendiri tidak pernah menyampaikannya kepada jamaah. Sebab dikhawatirkan, ketika menyebut NU, persepsi jamaah akan berbeda. "Masyarakat Magetan dan sekitarnya, lebih pas disebut jamaah NU, bukan jamiyyah", kata Kiai Syaifuddin. Pada satu sisi berimplikasi positif, tetapi juga berdampak negatif. Salah satunya adalah NU secara organisasi kurang berjalan secara efektif. Organisasi kurang berjalan secara maksimal, baik di tingkat Cabang hingga ranting. Kondisi tersebut berbeda dengan kawasan Tapal Kuda.

Sejarah NU di kawasan Mataraman tidak dapat dilepaskan dari hubungan antara Mataram Islam dan Pesantren Tegalsari, yang dianggap sebagai embrio kelahiran pesantren di Indonesia. Kiai Kasan Besari ketika diminta untuk membantu Mataram mengusir penjajah dan pada akhirnya berhasil, dia tidak meminta imbalan apa-apa, demi pengabdian kepada bangsa dan negara.

> "Kita menerapkan siasat politik NU semacam ini, kita berusaha sebagai pengayom, sebagaimana yang dilakukan Kiai Kasan Besari. Ketika Paku Buwono datang di Madiun untuk membawa perlindungan, saya akan memberi perlindungan kepada Tegalsari. Negeri saya sudah dihancurkan oleh Cina, saya berkwajiban agar pemimpin kembali ke Bangsa Indonesia. Kemudian mengutus atasannya ke Mataram, dan berhasil mengusir Cina. Ketika berhasil dia tidak minta jabatan, tapi langsung pulang lalu dikasih *songsong* sebagai tanda keramat dari kerajaan. Yang diutus anaknya. *Songsong* (payung). diberikan kepada Bapaknya, tapi tidak mau. Karena anaknya menganggap tidak berhak, maka *songsong* tersebut dibuang di Wonogiri. Kemudian *bapak'e* tanya, kemana songsongnya, dia katakan dibuang karena merasa tidak berhak. Ketika anaknya dewasa, kemudian bilang ke bapaknya, dimana saya meletakkan rumah, kaki. Bapaknya bilang, cari payung yang kau buang itu. Akhirnya setelah dicari selama 1000 hari lebih akhirnya ketemu. Ketemu di Dewa Wulan, tempat mertua Gus Dur. Dia (kiai) sebagai pengayom, dan siap mengabdi apabila dibutuhkan oleh negara sewaktu-waktu. Tapi raja tahu sendiri.

[424] Kiai Bakir, *Wawancara*, 24 Oktober 2007.

Kawasan Tegalsari dibebaskan dari pajak. Ada lima desa. Sebaiknya ulama begitu. Tidak minta porsi"[425].

Elite NU Mataraman berusaha memisah urusan agama dan politik dengan menempatkan kiai berada di atas semua golongan. Namun diakui oleh Kiai Dimyati, usaha pemisahan keduanya bukan persoalan mudah, karena tidak sedikit jumlah kiai yang berusaha mencampuradukkan dan berusaha menjadikan hubungan keduanya semakin akrab. Para elite NU akhirnya dikalahkan oleh budaya yang melekat pada jamaah NU. Partai-partai yang bebasis keagamaan jauh tertinggal dengan partai yang berlatar nasionalis.

Namun kecenderungan terhadap pilihan politik, elite NU pesisir dan Tapal Kuda yang cenderung santri, dan Mataraman yang cenderung sekuler tidak selamanya berlaku, khususnya dalam Pilkada. Ketiganya dapat berjalan beriringan. Pemetaan Geertz tentang masyarakat Jawa (khususnya Jawa Timur) ke dalam tiga varian: abangan, santri dan priyayi tidak terlalu tampak dalam fenomena terakhir. Bahkan jika saja Clifford Geertz masih hidup dan berkesempatan menuliskan disertasinya berdasarkan apa yang tengah berlangsung dewasa ini di Jawa Timur, mungkin pandangan dia mengenai kaitan antara Islam dan partai politik (parpol) bakal berbeda.

Dalam tulisannya berjudul "The Javanese Village" di mana Geertz untuk pertama kalinya mengungkapkan teori aliran, kemudian dipertegas dalam bukunya *The Social History of an Indonesian Town*, dia menemukan adanya pemilahan ideologis-politis antara kaum abangan, priyayi, dan santri di Jawa.

Temuan ini memudahkan para pengamat politik di dalam mengidentifikasikan kecenderungan ideologis politik masyarakat Jawa. Atas dasar temuan Geertz itu, mereka dengan cukup nyaman sampai pada kesimpulan bahwa kalangan santri cenderung memberikan dukungan politik mereka kepada parpol Islam seperti Masyumi, NU, PSII, Perti di dalam Pemilu 1955.

Sementara kalangan abangan, priyayi cenderung menyalurkan suara mereka kepada PNI dan PKI. Sebagaimana dikatakan Herbert Feith, pandangan seperti ini tidak 100 persen tepat, tetapi secara garis besar mengarah ke sana. Pada pemilu-pemilu yang diselenggarakan Orde Baru, banyak orang mengatakan bahwa teori di atas sudah tidak lagi berlaku.

Kenyataan politik Indonesia, bukan hanya di Jawa, telah berubah. Gagasan pembaharuan pemikiran Islam yang digulirkan Ahmad Wahib, Nurcholish Madjid, Harun Nasution, Abdurrahman Wahid, dan Munawir Syadzali pada kurun 1970-an dan 1980-an membuat ideologisasi atau politisasi Islam berkurang tajam. Ditambah lagi dengan politik otoritarianisme Orde Baru, maka lengkap pupusnya praktik politik

[425] KH. Dimyati, *Wawancara*, 20 Oktober 2008

aliran. Pada masa itu, orang hanya boleh berpolitik sebagaimana yang telah didiktekan dan digariskan pemerintah. PPP yang merupakan gabungan dari parpol Islam pun dilarang untuk menggunakan Islam sebagai ideologi politiknya. Proses de-aliranisasi politik ini ditandai dengan berbondong-bondongnya para aktivis muslim, baik secara sukarela atau terpaksa, bergabung dengan Golkar.

Apa yang berlangsung di Jawa Timur mengindikasikan perkembangan yang menarik, terutama yang berkaitan dengan politik aliran. Tersebarnya politikus NU dalam berbagai kekuatan politik merupakan pertanda bahwa pemilahan ideologis-politis dalam pengertian aliran benar-benar telah pupus.[426]

Kenyataan bahwa para "santri" seperti Ali Maschan Moesa, Khofifah Indar Parawansa, Saifullah Yusuf, Ridwan Hisjam, dan Achmady bersedia dipasangkan dengan kalangan "abangan" semisal Soenarjo, Mudjiono, Soekarwo, Sutjipto, dan Suhartono menunjukkan betapa makin tipis dan kaburnya pemilahan ideologis-politis politik Indonesia. Hal ini diperkuat pula dengan parpol yang mendukung mereka, yang tidak lagi mempersoalkan perbedaan ideologis-politis yang mungkin ada. Bukankah hal yang sedemikian pula yang dipertontonkan pada Pemilu Presiden 2004 (Megawati- Hasyim Muzadi; Susilo Bambang Yudhoyono-Jusuf Kalla; Amien Rais-Siswono; Wiranto-Sholahudin Wahid; dan Hamzah Haz-Agum Gumelar) dan banyak pilkada yang berlangsung hingga kini?

Kalau apa yang diungkapkan sejumlah kalangan benar, bahwa pada Pemilu Presiden 2009 nanti Megawati (lagi-lagi) akan mengambil tokoh Islam, bukankah ini merupakan kenyataan baru yang sejak 10 tahun lalu menjadi kecenderungan politik Indonesia? Jika memang ini yang sedang berkembang, dapat dikatakan bahwa politik aliran memang telah pupus

Sebaliknya, yang muncul adalah semangat untuk bekerja sama bahwa Indonesia atau Jawa Timur tidak bisa dipimpin oleh hanya satu "golongan" politik. Jika menggunakan konsep lama, yang oleh banyak pihak dipandang tidak tepat, baik golongan politik santri maupun abangan merasa saling membutuhkan

B. Anatomi Elite NU dan Elite Politik;Ketegangan dan Konflik

Dalam teori elite klasik, masyarakat dibagi ke dalam dua kelas: kelas atas, elite yang memerintah *(governing elite)*; kelas yang lebih rendah, atau yang diperintah *(non-governing elite)*. Menurut Pareto (1848-1923), bahwa setiap masyarakat diperintah oleh sekelompok kecil orang yang mempunyai kualitas-kualitas yang diperlukan bagi kehadiran mereka pada kekuasaan sosial dan politik yang penuh. Dalam mengembangkan teorinya, Pareto mengembangkan konsep "residu". Konsep tersebut didasarkan pada perbedaan yang digambarkannya terjadi di antara tindakan yang

[426] Bahtiar Effendi, "Bersatunya Politik Abangan dan Santri", dalam Okezone.com., 28 Juli 2008.

”logis” dan ”tidak logis” dari individu-individu dalam kehidupan sosialnya. Yang dimaksudkan dengan tindakan logis adalah tindakan yang diarahkan pada tujuan-tujuan yang dapat diusahakan serta mengandung maksud pemilikan, yang pada akhirnya dapat dijangkau. sementara tindakan tidak logis adalah tindakan yang tidak diarahkan pada satu tujuan, atau diarahkan pada usaha-usaha yang tidak dapat dilakukan, atau didukung oleh alat-alat yang tidak memadai guna melaksanakan usaha tersebut.

Pareto juga mengembangkan teori elite ke dalam dua bentuk, sebagai spekulator dan rentenir. Perilaku mereka mirip dengan apa yang digambarkan oleh Machiaveli dalam bentuk pola perilaku rubah dan singa. Terdapat dua tipe elite, yaitu yang memerintah dengan kelicikan dan memerintah dengan cara paksa. Di dalam usahanya untuk mengabsahkan atau merasionalkan penggunaan kekuasaan mereka, elite melakukan penyerapan atau menggunakan mitos-mitos yang mereka ciptakan untuk mengelabui guna memperalatnya.[427] (Arnold K. Sherman, Aliza Kolker:142).

Teori elite klasik didasarkan pada pemahaman bahwa secara alami manusia adalah jahat, dimotivasikan oleh naluri dan impuls yang rendah, dan senantiasa siap untuk berbalik pada keadaan kebuasan primitif. Hanya beberapa individu yang dikaruniai kekuatan moral besar, mengatasi kecenderungan instingtif ini. Dalam teori elite, hidup adalah sebuah kompetisi, dan mereka yang memegang kekuasaan yang akan memperolah keuntungan lebih dibandingkan yang lain. Menurut Duverger, semakin banyak kekuasaan politik dimiliki seseorang, semakin besar bagian seseorang dalam kekayaan ekonomi; sebaliknya, sebagian besar bagian seseorang dalam kekayaan ekonomi, semakin besar bagian seseorang tadi di dalam kekuasaan politik.[428]

Kepentingan pribadi adalah motif utama di dalam perjuangan politik,[429] sebagaimana di dalam persaingan ekonomi. Kekuasaan dicari untuk kepentingan dirinya, sementara dedikasi untuk kepentingan umum hanya dilekatkan pada kepentingan tersebut. Karena itu keberhasilan hanya milik mereka yang mampu, maka kepentingan umum secara otomatis dipenuhi.

Dalam konteks perebutan ruang dalam NU, terdapat dua kelompok elite yang berusaha memperebutkan ruang tersebut, yakni elite NU dan partai politik. Elite NU adalah mereka yang berjuang dengan semangat pengabdian *Ahlussunnah wal jamaah,* sementara elite politik yang mendompleng dibalik kebesaran NU, berjuang atas nama kekuasaan politik. Pengkategorian elite NU dan elite politik memang agak kabur,

[427] K. Sherman, Aliza Kolker, *Social Bases of Politics,* 142.

[428] Maurice Duverger, *Sosiologi Politik*, ter. Daniel Dhakidae (Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 2005), 162.
[429] Ibid.

seiring dengan banyaknya elite partai yang juga berusaha masuk pada wilayah NU, dengan harapan setelah terpilih menjadi pengurus pada saatnya akan lebih mudah masuk pada struktur partai atau kepentingan politik yang lebih luas. Pangkategorian tersebut juga mengalami kesulitan, karena tidak sedikit elite NU adalah mantan petualang partai politik yang masih "parkir" di terminal NU. Pengkategorian model seperti ini juga mengalami kesulitan karena perilaku pengurus NU juga politis, dan sarat dengan tindakan-tindakan politis.

Terhadap perilaku di dua institusi yang berbeda ini yang memiliki kecenderungan politis, seorang informan menyatakan :

> "Dulu sebelum PKB ada, sangat sulit mencari tokoh yang mau menjadi pengurus NU, utamanya di Ranting dan MWC. Jangankan menjadi pengurus, mau diajak bicara NU aja sangat sulit. Tetapi ketika PKB berdiri, semua mengaku NU dan pingin menjadi pengurus. Yang paling kentara adalah, dulu sangat sulit mencari papan nama Ranting dan MWC, sekarang sudah tidak lagi. Tetapi soal papan nama masih lebih besar papan nama partai".[430]

Menurut pendapat tersebut, motivasi menjadi pengurus karena berkeinginan untuk menjadi pengurus partai.

> "Di beberapa MWC, sulit membedakan antara pengus PKB dan NU, khususnya pada awal-awal berdiri, ya pengurus NU, ya pengurus PKB. Maka isu yang muncul dalam rapat adalah isu-isu politik. Karena MWC sudah menjadi PAC, atau PAC menjadi MWC. Pengurusnya seputar itu-itu saja. Karenanya sulit membedakan keduanya".[431]

Namun ada kalanya elite NU sekaligus sebagai elite politik. Hal tersebut terjadi sebelum NU keluar dari politik praktis yang dituangkan secara resmi di dokumen *Khittah*. Para menteri, anggoa legislatif dan elite partai sekaligus sebagai elite NU. Setelah Reformasi bergulir, elite NU yang duduk sebagai elite politik sekaligus sebagai pengurus masih banyak, meskipun sangat tergantung lokalitas politik dan tingkat hubungan keduanya. Misalnya di Gresik, dimana hubungan elite NU dan elite partai berlangsung secara dinamis. Kiai Robach Ma'shum Bupati Gresik sekaligus sebagai Syuriah NU dan Ketua Dewan Syura PKB. Di Magetan, Wakil Ketua Muslimat Cabang, Ny. Nurun Nasri, sekaligus sebagai Wakil Ketua PC PKB dan Ketua PAC PKB. Kasus tersebut juga banyak terjadi di lain tempat, tergantung pola hubungan antar keduanya. Dalam berbagai kasus, elite NU tidak lagi mempertimbangkan apakah dirinya melanggar *Khittah* atau tidak, apakah dianggap rangkap jabatan atau tidak, yang

---

[430] Ust. Hasan, *Wawancara*, 6 Nopember 2008.
[431] Kiai Nurul Hidayat, *Wawancara*, 3 September 2007.

penting dapat menguntungkan bagi dirinya dan organisasi. Pilihan ini diangap penting guna mempertahankan kekuasaan elite. Dengan mempertahankan kedua posisi, maka elite akan dengan mudah mengambil manfaat untuk mempengaruhi psikis ummat dalam memilihnya pada saat tahapan Pemilu sudah tiba.

Mengikuti jalan fikiran Friedman dan Hechter (1998) dalam pilihan rasional, bahwa aktor dipandang sebagai manusia yang mempunyai tujuan dan mempunyai maksud. Artinya aktor mempunyai tujuan dan tindakannya tertuju kepada upaya untuk mencapai tujuan itu. Aktor dipandang memiliki pilihan. Teori pilihan rasional tak menghiraukan apa yang menjadi pilihan, atau apa yang menjadi sumber pilihan aktor, yang penting adalah kenyataan bahwa tindakan dilakukan untuk mencapai tujuan yang sesuai dengan tingkatan pilihan aktor. Bagi aktor yang memiliki sumber daya besar, maka pencapaian tujuannya mungkin relatif mudah, sementara bagi aktor yang memiliki sumber daya sedikit, pencapaian tujuan mungkin sukar atau mustahil sama sekali. Dua alasan yang menjadi pilihan rasional: *pertama*, kumpulan mekanisme atau proses yang menggabungkan tindakan aktor individual yang terpisah untuk menghasilkan akibat sosial; *kedua*, bertambahnya pengertian tentang pentingnya informasi dalam membuat pilihan rasional. Suatu ketika, diasumsikan bahwa aktor mempunyai informasi yang cukup untuk membuat pilihan di antara berbagai peluang tindakan yang terbuka untuk mereka. Tetapi, aktor pun makin mengenal bahwa kuantitas dan kualitas informasi yan tersedia sangat berubah, dan perubahan itu sangat mempengaruhi pilihan aktor.

Dari pilihan rasional, kemudian mengarah kepada pertukaran masing-masing elite untuk memberikan manfaat bagi yang lain. Peter Blau dengan teori pertukaran *(exchange theory)* memusatkan perhatiannya pada tindakan yang tergantung pada reaksi dari orang lain dalam bentuk hadiah. Segera setelah ikatan dibentuk, hadiah yang saling mereka berikan akan membantu mempertahankan dan meningkatkan ikatan. Situasi sebaliknya mungkin terjadi; karena hadiah tidak mencukupi, ikatan kelompok dapat melemah atah bahkan hancur. Bila satu orang membutuhkan sesuatu dari yang lain, tetapi tidak memberikan apapun yang sebanding dengan tukarannya, maka akan tersedia empat kemungkinan. *Pertama*, orang itu dapat memaksa orang lain untuk membantunya. *Kedua*, orang itu akan mencari sumber lain untuk memenuhi kebutuhannya. *Ketiga,* orang itu dapat mencoba terus bergaul dengan baik tanpa mendapatkan apa yang dibutuhkan dari orang lain. *Keempat*, dan paling penting, orang itu mungkin akan menundukkan diri terhadap orang lain, dan dengan demikian memberikan orang lain penghargaan yang sama dalam hubungan mereka.[432]

Sementara Emerson, memperkuat teori Blau dengan menampilakan teori pertukaran jaringan *(network exchange theory)*, dalam meretas hubungan antar aktor. Teori ini berangkat dari asumsi; adanya sekumpulan aktor individu atau kolektif; sumber yang ternilai terdistribusi ke dalam aktor; ada sekumpulan peluang pertukaran

---

[432] Peter M. Blau, *Exchange and Power in Social Life* (New York:Wiley, 1964), 253.

di antara semua aktor dalam jaringan itu; hubungan pertukaran atau peluang ada di antara aktor; dan hubungan pertukaran saling berkaitan dalam sebuah struktur jaringan tunggal.[433] Dalam teori ini Emerson sampai pada premis bahwa akibat hubungan antar aktor dalam pertukaran mengakibatkan terjadinya ″ketergantungan kekuasaan″ (power-independence). Emerson mendefinisikan kekuasaan sebagai tingkat biaya potensial yang menyebabkan seorang aktor dapat memaksa orang lain ″menerima″, sedangkan ″ketergantungan″ melibatkan biaya potensial yang diterima seorang aktor dalam suatu relasi. Pengertian ini mengarah kepada teori ketergantungan kekuasaan. Menurut Emerson yang dirangkum oleh Cook, bahwa kekuasaan seseorang atas orang lain dalam hubungan pertukaran adalah kebalikan fungsi ketergantungannya terhadap orang lain. Kekuasaan yang tidak seimbang dan ketergantungan menyebabkan ketidakseimbangan dalam hubungan, tetapi melalui perjalanan waktu, ketimpangan ini akan bergerak menuju hubungan ″kekuasaan-ketergantungan″ yang semakin berimbang.[434]

Dengan demikian, hubungan elite NU dan elite politik berjalan dinamis. Hubungan keduanya dapat dimaknai hubungan yang saling membutuhkan, dari masing-masing mengharapkan manfaat. Elite politik mengharapkan dukungan moral dan massa dalam rangka memperkuat dan mempertahankan kedudukannya, sementara elite NU memerlukan dukungan politik terhadap lembaga dan pesantrennya. Dukungan politik tersebut bisa dalam bentuk perumusan kebijakan yang dapat menguntungkan diri dan kelompoknya maupun dukungan finansial yang sangat diharapkan oleh NU dan pesantren. Hubungan ini, mengikuti jalan pikiran Emerson, akan sampai pada hubungan ketergantungan kekuasaan. Elite politik memerlukan dukungan penuh untuk menguatkan posisi, sementara elite NU berusaha memperoleh legitimasi melalui jalur patronase dan legitimasi terhadap otoritas tradisionalnya.

Berdasarkan pengamatan Martin, elite NU ini berfungsi hampir sama seperti kasta dalam agama Hindu (Martin van Bruinessen, 1994). Mereka mempraktikkan perkawinan antar kerabat dan nepotisme, dan jalan masuk ke *klan* (baru) elite seringkali hanya terbatas bagi santri yang luar biasa, yaitu mereka yang memiliki kemampuan mengajar dan pengetahuan agama yang dibutuhkan di pesantren, yang kawin dengan anak kiai. Dalam hal ini, posisi kiai menduduki posisi tertinggi dalam elite NU, kemudian disusul oleh putera-puterinya, menantu yang memiliki kemampuan dan pengetahuan luas, santri dan/atau alumni.

Elite NU terkonsentrasi di tengah segelintir kiai yang mengendalikan pesantren besar, seperti; Tebuireng, Tambak Beras, Denanyar (Jombang), Lirboyo Kediri, Lasem Rembang dan Buntet Cirebon. Dominasi keluarga terlihat jelas dari posisi yang mereka pegang di NU. Kelompok Kiai Hasyim-Wahab merupakan porosnya. Dua tokoh utama dalam sejarah NU, Kiai Hasyim dan Kiai Wahab merupakan saudara sepupu dan

---

433 Karen S. Cook, Richard M. Emerson, Mary B. Gillmore, Toshio Yamagishi, "The Distribution of Power in Exchange Networks";Theory and Experimental Results", *American Journal of Sociology*, edisi 89 (1983), 275-300.
434 Ibid.

masing-masing pimpinan Pesantren Tebuireng dan Tambak Beras. Bisri Syansuri yang menjadi Rais ′Am ketiga adalah adik ipar Kiai Wahab dan pendiri Pesantren Denanyar. Hingga tahun 1985-an, ketiga poros elite tersebut sangat menentukan terhadap perjalanan NU, dengan menempatkan keluarga, santri (alumni) sebagai pengurus. Atau kiai yang dapat menunjukkan bahwa dia mempunyai hubungan dengan Kiai Kholil Bangkalan akan meraih kehormatan di lingkungan NU. Kiai As'ad Syamsul Arifin (Situbondo) dan Kiai Ma'shum (Rembang) merupakan murid kiai Kholil yang meninggal paling terakhir. Keduanya memiliki pengaruh yang cukup besar di lingkungan NU.

Kekuasaan dikendalikan terutama melalui hubungan keluarga dan jaringan petronase. Kiai senior menempatkan anggota keluarga, santri atau pengikut yang dipercaya di jabatan yang berpengaruh dalam NU, dan dari situ, orang-orang yang ditempatkan tersebut dapat mengembangkan kariernya sekaligus menjalankan kepentingan kiai dan pesantrennya. Tanpa dukungan kiai berpengaruh, kemajuan karier orang awam sulit dicapai. Sebagian besar posisi kunci non-ulama di NU, baik di tingkat lokal maupun nasional, selalu dilindungi (di*beking*) setidaknya oleh seorang kiai senior. Dalam keadaan seperti itu, umumnya terjadi tawar menawar tak terucap antara ″patron″ dan ″client″ yang menjamin keuntungan bagi keduanya. Kiai mengandalkan kliennya untuk menyuarakan pandangan serta kepentingannya, sedangkan klien tergantung pada sang kiai dalam hal otoritas serta keamanan karirnya. Dengan demikian, struktur kekuasaan dalam NU bersifat vertikal dan didasarkan hubungan kekeluargaan atau hubungan pasangan kiai-santri.

Dalam konteks ini, A'la membagi kiai ke dalam dua *varian*; kiai organik dan kiai karbitan. *Kiai organik*, selain berwawasan luas mengenai ilmu-ilmu "agama" dan memiliki aura *ilahiyah*, mereka juga memiliki kearifan yang tecermin dalam pandangan dan sikapnya yang menyejukkan dalam merespons sesuatu atau beragam persoalan. Kiai memiliki kemampuan untuk mendialogkan prinsip-prinsip ajaran Islam dengan realitas temporal dan lokal.

Dalam menyelesaikan atau memberikan pertimbangan mengenai suatu masalah, kiai sering memberikan solusi alternatif dan sejauh mungkin menghindari pemberian keputusan hitam-putih. Sebelum itu, kiai pada umumnya lebih banyak mendengarkan dibanding mendominasi pembicaraan. Kiai semacam itu adalah kiai organik, yang dibentuk, dibesarkan, serta bersikap dan bertindak atas nilai-nilai keulamaan dan keindonesiaan. Karakteristik kiai organik ini menjadikan hubungan kiai dengan masyarakat begitu dekat, tapi sekaligus tidak lebur. Pada satu sisi, kiai dengan berpegang teguh pada prinsip ajaran, selalu menyambut dengan terbuka kehadiran masyarakat dengan keragaman budaya dan tradisi yang dibawa mereka, dan pada sisi yang lain, masyarakat –karena keramah-tamahan dan aura moralitas kiai – selalu merindukan untuk "dekat" dengan kiai. Karena itu, kiai organik selalu mengedepankan langkah-langkah yang penuh kearifan. Tindakan KH. Hasyim Asy'ari

(w. 1947) dalam pendirian Pesantren Tebuireng Jombang bisa diambil sebagai contoh menarik.

Pada saat itu, Tebuireng dikenal sebagai daerah yang penuh kriminalitas dan jauh dari nilai-nilai moral agama. Penduduknya banyak yang tidak agamis, perampok, penjudi, pemabuk, dan sejenisnya. Untuk "mengislamkan" mereka, Hasyim tidak melakukan tindak kekerasan melawan mereka, tapi justru melalui pendirian pesantren. Melalui pesantren itu, Hasyim mengenalkan nilai-nilai moral Islam secara bijak sebagaimana telah dilakukan Wali Songo dalam melakukan dakwah kepada masyarakat Jawa pada masa sebelumnya. Kearifan kiai itu terus berlanjut hingga Indonesia berada dalam alam kemerdekaan. Misalnya, dalam perspektif para kiai, yang awalnya dimotori antara lain oleh KH. Ahmad Siddiq, Pancasila telah diterima sebagai dasar yang absah bagi negara Indonesia yang berpenduduk mayoritas muslim.

Sementara kiai karbitan adalah kiai tidak menampakkan jati diri mereka yang organik dan *genuine*. Pada sebagian mereka, nilai-nilai luhur yang dulunya nyaris menjadi bagian intrinsik kepribadian kiai, sekarang mulai memudar. Itu tampak jelas pada munculnya sikap, pernyataan, atau tindakan segelintir kiai yang membuat gerah bukan hanya kalangan nonmuslim, tapi juga umat Islam sendiri. Dalam mengeluarkan pernyataan atau tindakan, mereka sering kehilangan kearifan yang dapat mencerminkan keluasan wawasan pandangan dan kesabaran mereka. Alih-alih, mereka terjebak pada pengedepanan sikap apriori dan gampang membuat pernyataan yang beroposisi biner, dikotomis hitam-putih. Mereka mulai senang membuat kriteria sendiri mengenai fenomena yang berkembang, dan pada gilirannya gampang menuduh negatif orang atau kelompok lain secara simplistis.

Keterjebakan mereka ke dalam sikap yang sarat dengan nuansa reaktif itu berpulang kepada berbagai kemungkinan. Salah satunya adalah kekurangluasan wawasan mereka mengenai tradisi dan budaya Indonesia atau seluk-beluk kehidupan sosial-budaya global. Mereka jadi kurang mampu memilah antara aspek sosial dan aspek teologis, atau antara nilai-nilai universal agama dan nilai agama yang bersifat partikular. Di antara mereka – tidak diragukan lagi – banyak yang hafal al-quran dan hafal beribu-ribu Hadits, tapi pemahaman mereka parsial dan kurang memiliki kemampuan untuk melakukan kontekstualisasi.[435]

Karena model hubungan yang kurang tertata dengan baik, seringkali terjadi benturan-benturan kepentingan antara patron dan klien, antara kiai dan santri, atau elite NU dan elite politik. Berbeda dengan konflik sebelumnya, pada era Reformasi konflik elite NU berkisar antara perebutan ruang politik, baik di legislatif maupun eksekutif, khususnya dalam pemilihan Kepala Daerah. Kasus Pilkada merupakan salah satu kasus yang melibatkan elite NU dalam perebutan ruang ini, baik sebagai calon maupun pendukung salah seorang calon. Para calon memanfaatkan potensi massa NU yang besar sebagai magnit untuk memobilisasi massa. Sementara elite NU berfungsi

[435] Abd. A'la, "Kiai Organik dan Kiai Karbitan", *Jawa Pos*, 13 Pebruari 2008.

sebagai komunikator dan tameng bagi calon-calon yang akan bertarung. Karena suara *grass-root* NU yang besar dan dukungan elite NU melalui kiai pesantren, maka masing-masing calon memanfaatkan keduanya untuk kepentingan tersebut. Karena kemandirian dan kepentingan yang berbeda, masing-masing elite NU memiliki pilihan yang juga berbeda. Dari sinilah perbedaan, ketegangan dan konflik itu muncul.

Kiai Abdul Hadi menuturkan pengalamannya Pasca Pilkada Lamongan yang menyebabkan konflik berkepanjangan :

> ”Yang saya baca tokoh-tokoh NU seperti terkena obat bius, masing-masing tokoh sulit dipertemukan pandapatnya, utamanya setelah Pilkada. Biasanya di pondok saya ditempati musyawarah untuk menentukan awal ramadlan, tapi ketika saya hubungi satu per satu kayaknya sangat sulit. Kiai Ghafur dan Pak Aziz yang membela Masfuk, dan saya yang bela Taufiq kemudian sulit dipertemukan. Di samping ada persaingan pribadi yang sulit dipertemukan. Misalnya Pak Tsalis dengan Pak Maun, antara syuriah dan tanfidz. Sebelum 2004 Pak Maun masih anggota DPRD, tetapi kemarin tidak jadi dan digantikan orang kepercayaan Pak Tsalis, sehingga tambah ruwet, tambah sulit dipertemukan. Sulit mereka bertemu dan kembali bicara soal NU bersama-sama. Karena ada tokoh-tokoh yang demikian kemudian merembet ke bawah, di MWC juga pecah. Selain MWC paciran, semua bermasalah. Harus ada mediator yang menyatukan mereka”.[436]

Sementara Kiai Fauzi melihat Pilkada Gubernur Jawa Timur sebagai keaadaan yang membingungkan bagi kiai bawah yang berhubungan langsung dengan masyarakat.

> ”Kenyataannya memang demikian. NU dikorbankan, karena masing-masing tokoh tidak bisa ditahan keinginannya. NU harus dipecah menjadi empat, antara Pak Ali Maschan, Gus Ipul, Khofifah dan Achmady. Sekarang dibagi menjadi dua antara Gus Ipul dan Achmady. Kiai-kiai besar berada di belakang mereka, saling menunjukkan pengaruhnya melalui kharisma dan jaringan alumni. Bagi saya, inilah konflik terbesar selain konflik PKB-PKNU”.[437]

Salah satu pernyataan menarik dikemukakan oleh Kacung Maridjan, bahwa konflik di tengah-tengah partai politik khususnya PKB merupakan konflik elite partai, bukan konflik kiai. Elite PKB telah menyeret para kiai berpengaruh untuk mesuk ke dalam pusaran konflik, dan hal itu kurang disadari bahwa kiai telah diperalat oleh elite

---

[436] Kiai Abdul Hadi, *Wawancara*, 24 Nopember 2007.
[437] Kiai Fauzi, *Wawancara*, 6 Oktober 2008

partai. Kiai hanya dijadikan "cantolan" yang dibawa-bawa para elite.[438] Elite partai dengan sengaja membawa nama besar kiai masuk dalam arena konflik yang lebih luas.

Perebutan ruang politik antara elite NU dan elite politik berbeda dengan kondisi sebelum Reformasi. Konflik antara elite lebih dominan karena faktor faksional dan penetrasi faktor eksternal ke tubuh organisasi. Misalnya konflik antara generasi baru versus tradisi politik NU atau kepentingan politik faksi politik sekaligus perbedaan penafsiran soal *Khittah*. Konflik juga dilatari oleh munculnya generasi ketiga dan kiai-kiai, serta perbedaan pemikiran hubungan dengan negara. Sementara konflik Pasca Orde Baru masuk dalam area perebutan wewenang, otoritas dan kepentingan politik langsung akibat masuknya faksi politik ke dalam tubuh organisasi.

Konflik elite NU pasca Orde Baru di Jawa Timur dapat dikelompakkan menjadi dua, yaitu konflik vertikal dan konflik horisontal. *Konflik vertikal*, terjadi antara elite NU dan elite politik daerah dengan pusat, baik DPP PKB maupun PBNU. Konflik dengan DPP diawali dari perbedaan pandangan tentang tokoh yang dipersiapkan sebagai calon Ketua Pengurus Wilayah (PW) atau Ketua Pengurus Cabang (PC), calon Gubernur atau Bupati. Persoalan ini muncul setelah calon ketua yang dipersiapkan oleh DPP tidak terpilih pada saat Konferensi. Akibatnya, Surat Keputusan penetapan ketua diulur-ulur, atau DPP menunjuk ketua *karateker* sebagai ketua sementara sebelum dilakukan pemilihan ulang dengan agenda yang sama. Sementara konflik daerah dengan PBNU berkisar pada masalah intervensi pusat soal pemilihan Kepala Daerah, atau perbedaan dukungan baik dilakukan secara langsung maupun tidak langsung terhadap calon Kepala Daerah.

Sementara *konflik horisontal*, terjadi antara elite NU dan elite politik daerah. Konflik ini berkisar pada: *Pertama,* perebutan ketua partai baik cabang maupun tingkat kecamatan yang melibatkan elite NU sebagai pendukungnya. *Kedua,* perbedaan dalam penempatan kader dalam struktur kepengurusan. *Ketiga,* ketidaksinkronan antara janji dengan realitas elite politik dalam memberikan kontribusi pada NU setelah terpilih menjadi anggota legislatif. Kontribusi anggota tidak sesuai dengan janji, padahal didukung penuh oleh NU. *Keempat,* soal penempatan kader yang didukung oleh NU dalam nomor urut tidak jadi (terbawah), sehingga memunculkan rasa kecewa dan putus asa. *Kelima,* antara tokoh lama dengan pendatang baru. Banyaknya tokoh baru karena didukung oleh elite tertentu atau memiliki dukungan finansial yang besar menyebabkan konflik antar pengurus terjadi.

Tingkat intensitas konflik elite antara Madura, Pendalungan, Pesisiran, Arek dan Mataraman berbeda. Di kawasan Madura, Pendalungan dan Pesisiran, di mana agama masuk pada ranah politik serta peran secara langsung pimpinan pesantren (kiai) dalam konflik menyebabkan konflik berjalan cukup keras. Para elite NU dan elite politik sulit dipertemukan. Namun demikian, konflik tersebut dapat rujuk kembali apabila terdapat momen yang mempertemukan mereka karena ada kesamaan "kepentingan". Misalnya

---

[438] *Kapanlagi.com.*, 22 Agustus 2005.

konflik Pilkada dapat diselesaikan melalui pemilhan Ketua DPC PKB atau dalam menentukan nomor urut calon legislatif yang diberangkatkan lewat partai yang didukung oleh NU. Kesamaan kepentingan dapat terlihat dalam Pilkada Gubernur, ketika dua kelompok berbeda kemudian bersatu mendukung salah satu calon yang diusulkan

Sementara, eskalasi konflik elite NU dan elite politik kawasan Mataraman relatif lebih rendah. Perbedaan dengan tapal kuda, agama dan politik tidak selalu berjalan beriringan; satu sisi bersatu, sementara pada sisi lain dapat dipisah tanpa harus mengorbankan satu sama lain. Terdapat beberapa faktor yang mendukung pola konflik yang bisa distel ini. *Pertama*, para pemimpin NU banyak berlatar belakang Pegawai Negeri Sipil (PNS), baik yang masih aktif atau sudah memasuki masa pensiun, yang memiliki perspektif berbeda dalam melihat politik, serta terikat oleh aturan disiplin kepegawaian. Pemimpin NU yang beralatar belakang PNS sudah tidak berfikir tentang kebutuhan sehari-hari, karena dicover dari gaji yang mereka terima tiap bulan. Terlebih lagi, bagi PNS yang berpolitik harus menyatakan keluar sebagai aparatur pemerintah. *Kedua,* para pemimpin NU banyak yang berlatar belakang Partai Golkar, khususnya sebelum masa Reformasi menggelinding. Para mantan aktifis dan mantan anggota legislatif Golkar sudah terkonstruk pola pikirnya, sehingga memberikan warna kepada pola organisasi NU. Karena faktor tersebut, hubungan elite NU dengan aparatur negara, baik Bupati/Waki Kota yang berlatar belakang politik Golkar cukup baik. *Ketiga,* para pemimpin NU, khususnya *syuriah* banyak berlatar belakang *mursyid* tarekat, yang berpengaruh secara langsung terhadap sikap dan perilaku politiknya. Pemimpin tarekat membangun hubungan dengan semua komponen, terlebih lagi tidak sedikit para jamaah tarekat yang berlatar belakang pejabat, baik sipil maupun militer.

C. **Mempertaruhkan Jargon Kembali ke *Khittah* 1926**

Pembahasan ini difokuskan pada diskusi seputar perjalanan *Khittah* dan pemaknaannya pasca Orde Baru yang ditandai dengan munculnya beragam partai politik. Diskusi difokuskan pada pandangan elite lokal serta argumen politik dan kegamaan yang digunakan dalam menafsirkan *Khittah* tersebut.

Dalam dokumen Mukmatar ke-27 di Situbondo No. 02/MNU-27/1984 secara tegas menjelaskan posisi NU dalam politik yang dikenal dengan sebutan “kembali ke *Khittah* 1926”. Salah satu bunyi dokumen tersebut adalah :

> ”Nahdlatul Ulama’ sebagai *jamiyyah* secara organisatoris tidak terikat dengan organisasi politik dan organisasi kemasyarakatan manapun juga. Setiap warga negara NU adalah warga negara yang mempunyai hak-hak politik yang dilindungi oleh undang-undang. Di dalam hal warga NU menggunakan hak politiknya harus melakukan secara bertanggung jawab.....”.

Dokumen ini merupakan dasar bagi warga NU untuk melepaskan diri dari kubangan politik yang mengatasnamakan *jamiyyah* NU, dan sebagai alasan untuk melakukan perubahan-perubahan dengan mengambil jarak ke semua partai politik. Dalam konteks ini, terdapat tiga kelompok yang pada masa-masa awal proses perumusannya berbeda pendapat tentang dokumen *Khittah*, yakni kelompok yang setuju, kelompok yang menolak secara ekstrim dan kelompok yang menolak tetapi tidak dilakukan secara terang-terangan dan terbuka.

Perbedaan pandangan tentang *Khittah* pada masa-masa awal nampaknya ditangkap sebagai ”peluang” untuk melakukan (re) definisi terhadap maksud dan tujuan tersebut. Di samping itu, munculnya bebagai perbedaan yang pada akhirnya berujung munculnya friksi lambat laun mengental dan membawa pengaruh kepada generasi baru yang memiliki hasrat kekuasaan yang cukup tinggi. Karena pada saat perumusan Khittah, masih banyak elite NU yang bertebaran di partai politik baik sebagai anggota legislatif maupun di pusaran elite partai. Momentum perbedaan penafsiran khususnya kelompok yang menolak dan abu-abu dimanfaatan untuk terus mengalirkan semangat tersebut pada generasi baru.

Proses transmisi perbedaan menemukan momentumnya ketika era reformasi muncul, khususnya ketika PBNU menfasilitasi pendirian PKB sebagai satu-satunya partai politik yang (diklaim) sebagai saluran politik resmi warga NU. Pendirian PKB yang difasilitasi oleh PBNU membangkitkan semangat baru untuk terus menggemakan perbedaan, dan sekaligus menggemakan dosa-dosa politik PBNU ketika secara konstitusional melanggar disiplin organisasi dan etika.

> ”Kesalahan terbesar NU adalah ketika mendirikan PKB. Kesalahan berikutnya terletak pada pribadi Gus Dur yang berusaha memaksakan kehendak mendirikan partai. Peristiwa ini merupakan awal kehancuran *Khittah*. Karena yang menggagas, mengawal, menjalankan, sekaligus sebagai pelanggar utama. Ibarat ikan, yang busuk kepalanya dulu baru setelah itu di bawah. Sama dengan NU, yang merusak kepalanya, yang pada akhirnya di bawah juga ikut-ikutan rusak”.[439]

Anggapan kesalahan organisasi yang ditimpakan kepada Gus Dur berlaku juga bagi penerusnya, Kiai Hasyim Muzadi. Tapi kenyataan lain Kiai Hasyim Muzadi dianggap sebagai akibat kesalahan politik pendahulunya, karena dianggap tidak mampu menjaga amanat organisasi. Demikian pula pemimpin di tingkah Wilayah dan Cabang yang terseret dalam politik praktis, merupakan efek domino kesalahan organisasi dan para elite yang berada di belakang layar.

---

[439] H. Moch. Basori, *Wawancara*, 22 Januari 2008

Dalam konteks ini, terdapat empat persepsi tentang *Khittah*. *Pertama, Khittah* dipahami sebagaimana dalam rumusan awal, NU tidak terlibat dalam partai politik dan menjaga jarak yang sama dengan semua partai politik dan hal-hal yang masih berhubungan dengan politik praktis. Jika terdapat elite NU yang masih menggunakan organ NU dalam melakukan tindakan yang dimaknai sebagai perilaku berpolitik praktis, maka yang bersangkutan dianggap melanggar *Khittah*. Pendapat semacam ini dikemukakan oleh elite-elite NU Mataraman.

> " Sesuai dengan keputusan Muktamar ke 27 Situbondo tahun 1984, mestinya NU menjaga jarak yang sama dengan semua partai politik di seluruh negara NKRI dalam arti tidak boleh ikut campur dalam politik praktis. Karena itu aturan, dimaksudkan agar NU selamat dari tarikan-tarikan politik, baik berbasis nasionalis maupun keagamaan. Jika yang mengartikan *Khittah* 1926 masuk ke partai politik tridak benar, NU tetap menjaga jarak yang sama terhadap partai politik dan kegiatan-kegiatan politik praktis. Kalau saya punya pengertian, bagi warga yang diberi kepercayaan tidak boleh mendirikan partai politik apalagi membekengi peimlihan kepala daerah, apakah Bupati atau sampai Presiden. Kalau pendapat saya, bagaimana NU menghadapi Pilkada? Sebaiknya NU menjadi orang tua, agar parpol jangan terseret, tetapi kalau diminta restu, semuanya direstui. Sehingga siapapun yang ingin jadi, NU tidak berpihak, apalagi mensponsorinya. Misalnya, di Kota Madiun, banyak yang menggeret saya, tapi saya sampaikan, saya ini orang tua, siapapun saya restui menjadi walikota".[440]

Dalam riset-riset sebelum Orde Baru, pengelompokan terhadap pandangan di atas selalu ditujukan kepada Gus Dur dan kelompoknya yang oleh Laode Ida dianggap sebagai kelompok *Khittah* murni.[441] Namun belakangan sudah tidak dilakukan lagi. Karena Gus Dur dianggap sebagai sosok yang mencederai *Khittah* itu sendiri, karena dukungannya terhadap PKB ketika masih aktif sebagai pengurus di PBNU.

Kedua, Khittah dimaknai ganda, antara boleh dan tidak. Dalam dokumen *Khittah* yang tidak boleh berpolitik adalah politik praktis, baik di legislatif maupun pemerintahan. Sementara politik bermakna luas, bukan sekedar itu. Pada sisi lain, politik warga tidak bisa dikebiri karena alasan *Khittah*. Yang tidak diperbolehkan adalah ketika berada di ranah politik, warga membawa nama organisasi.

> " Warga NU melihat partai sebagai proses membangun keadaan. Terbukti dengan ucapan-ucapan yang sangat lokal, "*mon sanikah padeh beih*.." (kalu begitu sama aja). Bagi mereka yang penting peran. Ada ucapan warga, "*tekka'a benya' korsenah pade beih*". (meskipun banyak kursi sama saja). Soal pengingkaran

440 KH. Dimyati, *Wawancara*, 20 Oktober 2008.
441 Ida, Laode, *NU Muda Kaum Progressif dan Sekularisme Baru* (Jakarta:Erlangga, 2004), 98.

terhadap *Khittah*, kan begini, setiap warga punya hak politik yang tidak bisa dihilangkan karena *Khittah*. Siapapun warga yang ada di Parpol hanya menjalankan naluri politiknya, dan itu tidak mengingkari NU sebagai Ormas keagamaan. Kalau memilih antara pengurus NU atau partai, itu tidak pengingkaran, justru yang tidak memilih itu yang "pengingkaran"."[442]

Dalam pandangan Kiai Qodir, *Khittah* tidak bisa dilihat hanya sebatas dokumen, tetapi harus dipahami dalam konteks yang sangat luas. Lahirnya PKB yang dibidani oleh Gus Dur tidak bisa (hanya) dilihat sebagai pelanggaran konsep *Khittah*, karena ada proses-proses yang mendahuluinya. Terlebih lagi, NU dan PKB didirikan untuk kemaslahatan. Sepanjang hal tersebut dianggap sebagai kemasalahatan baik bagi agama, bangsa dan negara, maka semuanya bisa saja terjadi, termasuk lompatan-lompatan pemikiran dan politik yang bisa dimaknai sebagai sebuah pelanggaran, tetapi hakikatnya bukan seperti itu.

Khittah sebagaimana disampaikan Kiai Qodir, dikenal dengan *Khittah* "abu-abu". Praktik semacam ini sudah muncul lama, dan sangat terlihat jelas pada era Pasca Orde Baru, ketika euforia politik muncul. Perdebatan muncul saat warga NU berhadapan dengan kawasan abu- abu. Sebagai contoh, tidak jelas apakah seorang Ketua Umum PBNU diperbolehkan untuk mencalonkan diri sebagai presiden atau wakil presiden, Ketua Umum Wilayah/Cabang apakah diperbolehkan mencalonkan diri sebagai Gubernur atau Bupati. Sebab, pada tahun 1984, saat AD/ART NU yang baru disusun kembali untuk mewadahi kehendak dan semangat kembali ke *Khittah*, tidak ada satu pun kiai atau pengurus NU yang berani mimpi bahwa suatu ketika, saat zaman telah normal, ada warga NU yang akan dilamar menjadi calon wakil presiden atau presiden. Mimpi jadi bupati saja mustahil zaman itu, apalagi jadi presiden. Juga, tidak jelas, apakah seorang pengurus harian NU boleh menjadi calon legislatif. Dari segi aturan main organisasi, tidak ada larangan formal bagi pengurus harian NU untuk melakukan hal-hal tersebut.

Termasuk kawasan abu-abu adalah, apakah jika seorang Ketua Umum atau Ketua PBNU mencalonkan diri sebagai wakil presiden, seperti pada kasus KH Hasyim Muzadi dan Solahuddin Wahid saat itu, mereka diharuskan untuk mundur atau non-aktif dari NU. Sekali lagi, jika merujuk kepada aturan resmi organisasi, tidak ada ketentuan yang-memakai bahasa kiai-*manshukh* atau jelas dan terang benderang mengenai hal ini. Artinya, *jamaah* NU sedang berbicara mengenai kawasan abu-abu, dan di sanalah para elite NU ditantang untuk melakukan *ijtihad* keorganisasian.

Jawaban yang sering didengar selama ini adalah sangat klise dan tipikal. Misalnya, sudah tentu tidak *fair* untuk melarang Hasyim Muzadi untuk mencalonkan diri sebagai calon wakil presiden sebab itu adalah hak yang dimilikinya sebagai warga

---

[442] KH. Abdul Qadir Syamsul Arifin, *Wawancara*, 17 Oktober 2007.

Indonesia. Tetapi, muncul soal lain: jika jabatan-jabatan dalam NU hanya diburu sebagai batu loncatan saja untuk meraih "jabatan politik", apakah kepentingan NU tidak dirugikan dalam jangka panjang. Jika kecenderungan ini tidak diwaspadai, orang-orang mau mengurus NU bukan karena ingin berkhidmah pada ormas ini, tetapi karena pamrih ini dan itu. Taruhlah jika suatu ketika NU tidak lagi mempunyai "magnet politik" seperti sekarang, apakah orang-orang akan kabur meninggalkan ormas ini dan mencari ormas Islam lain yang mempunyai daya pikat politik yang lebih besar.

Soal tuntutan agar mundur bagi pengurus harian NU yang mencalonkan diri sebagai presiden atau wakil presiden, juga tidak ada kata sepakat yang jelas. Jika merujuk kepada kasus Gus Dur dulu, jelas ada semacam *ijma>' sukuti>* atau konsensus diam di kalangan kiai dan pengurus NU untuk membiarkan Gus Dur sebagai Ketua Umum PBNU seraya menjabat sebagai Presiden Republik Indonesia. Saat itu tidak satu pun kiai yang memprotes atau mempersoalkan perangkapan jabatan yang dilakukan oleh Gus Dur. Gambaran umumnya adalah adalah semacam kebanggaan bahwa Ketua Umum PBNU menjabat posisi yang tinggi di negara. Jika Gus Dur boleh melakukan hal itu, kenapa yang lain, misalnya Hasyim Muzadi dan Solahuddin Wahid, harus diperlakukan beda, dengan cara diminta untuk mundur atau non-aktif saat mencalonkan diri sebagai wakil presiden.[443]

Ketiga, Khittah dimaknai sebagai kebebasan memilih. Artinya *Khittah* dipahami sebagai pintu masuk bagi warga NU untuk masuk ke area yang sangat luas, dalam partai politik manapun. *Khittah* adalah jalan menuju terciptanya kebebasan berpolitik. Pandangan ini dikemukakan oleh elite partai di luar PKB yang berusaha memanfaatkan konflik PKB yang terjadi terus-menerus dan tidak memperoleh dukungan penuh dari NU struktur. Partai-partai yang sepaham dengan gagasan ini adalah Golkar, PPP, PKS bahkan PDI.

Keempat, Khittah dimaknai sebagai penyelamatan bagi faksi politik NU. Dalam konteks lokal, cara ini ditempuh oleh berbagai elite agar memberikan kesempatan bagi warga/pengurus untuk masuk ke partai politik, dari pada keluar dari NU. Sebab masih ada pengurus NU karena dilarang berpolitik, kemudian pindah ke Muhammadiyah, sebagaimana yang terjadi di Lamongan.

Munculnya berbagai alasan tentang implementasi *Khittah* tidak lepas dari proses kesejarahan *Khittah* itu sendiri. Seperti yang ditulis oleh Martin[444], *Khittah* asli sebetulnya tidak pernah dirumuskan secara tertulis. Tetapi para pendiri NU sepakat bahwa *Khitah* meliputi empat bidang kegiatan: pendidikan (*ma'a>rif*), kesejahteraan sosial (*muba>ra>t*), penyebaran Islam (*dakwah*) dan perekonomian (*mu'amalah*). Poin-poin inilah yang ditulis kembali dengan interpretasinya oleh KH. Achmad Shiddiq, dalam risalah kecil seusai Muktamar tahun 1979. Sehingga menurut Martin, saat itulah

---

[443] Ulil Absar Abdalla, "Yang Terang dan Abu-Abu dalam NU", *Kompas*, 18 Mei 2004.
[444] Martin van Bruinessen, *NU Relasi-relasi Kuasa*, 130.

gagasan maupun istilah "kembali" ke *Khittah* 1926 diperkenalkan. Kiai Shiddiq sendiri memperkenalkannya dengan ungkapan yang sangat umum dengan argumentasi yang dilengkapi kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadi>th Nabi. Sehingga dengan demikian memungkinkan terjadinya penafsiran sesuai dengan tuntutan waktu.

Dalam sejarah perpolitikan yang melibatkan elite NU di pentas nasional, *Khittah* dapat dipandang sebagai tindakan penyelamatan di tengah kebuntuan politik, atau sebagai cara NU dalam menyiasati kecenderungan politik yang dihadapinya sesuai dengan setiap perubahan era yang terjadi. Karena itu, *Khittah* dapat juga dimaknai sebagai tempat "mudiknya" kaum *nahdliyyin* ketika ditemukan jalan buntu dalam pengembaraan politik yang dilaluinya. Berhentinya NU sebagai suatu organisasi dari panggung politik praktis seperti digariskan oleh tema pokok kembali ke *Khittah*, tidak serta merta dibarengi oleh mundurnya warga NU yang secara kebetulan sedang berkiprah dalam lapangan politik. Bahkan jika secara organisatoris telah mengalami jalan buntu, maka secara perseorangan masih mungkin bisa melanjutkan perjalannya. Inilah fleksibelitas *Khittah*, yang secara umum dikesankan sebagai sikap inkonsisten.

Karena kecenderungan yang sangat kuat dalam politik, terlebih setelah munculnya PKB, muncul gagasan untuk menafsirkan kembali *Khittah* 1926. Tafsir baru *Khittah* ini dimaksudkan bukan saja sebagai upaya untuk memperoleh pembenaran atas fenomena perubahan politik nasional setelah munculnya partai-partai baru, tetapi juga untuk memberikan jaminan terpeliharanya visi dan misi politik NU yang secara praktis diperankannya oleh *Nahdliyyin*. Sebab seperti dikatakan Solahuddin Wahid, di antara implikasi politik dari keputusan kembali ke *Khittah* adalah tersebarnya warga NU di berbagai medan pengkhidmatan, yang secara retoris tercermin dalam ungkapan, "tidak ke mana-mana tapi ada di mana-mana".[445]

Perjalanan *Khittah* dari masa ke masa harus dilihat dari kaca mata perpektif politik NU yang cenderung fluktuatif. Munculnya rekomendasi Muktamar Lirboyo tahun 1999, yang salah satu isinya adalah agar warga NU menyalurkan aspirasi politiknya kepada partai yang difasilitasi NU, yakni PKB, secara kasat mata merupakan pelanggaran *Khitah* terbesar kedua setelah pendirian PKB yang difalitasi oleh PBNU. Namun hal tersebut oleh Kiai Sahal yang waktu itu terpilih sebagai *Rais Syuriah* harus dilihat dari pendidikan politik. "Jadi kira-kira melepas kepalanya, tapi ekornya dipegang. Sebagai sebuah pengalaman, kan tidak salah. Sebab itu juga pendidikan politik".[446]

Karena persoalan tersebut, untuk menyelamatkan *Khittah* adalah dengan memunculkan "Kontrak Jamiyyah" bagi seluruh pimpinan NU sebelum menerima amanah. Menurut Kiai Sahal Mahfudz, Raim 'Am Syuriah NU kontrak *jamiyyah* sebagai tindak lanjut semangat *Khittah* untuk membatasi semua unsur yang ada di NU agar tidak terlibat dalam politik atau kegiatan-kegiatan yang bisa dimaknai sebagai politik

---

[445] *Kompas*, 23 Maret 2001.

[446] Wawancara Kompas dengan Kiai Sahal Mahfudz, *Kompas*, 04 Desember 2004.

praktis.[447] Kontak seperti ini sudah dilakukan ketika Kiai Hasyim Muzadi terpilih sebegai Ketua Umum PBNU tahun 2004, dan Kiai Ali Maschan Moesa sebagai Ketua Umum PWNU Jawa Timur tahun 2007. Meskipun penandatanganan kontrak tidak efektif untuk membatasi gerak pengurus. Misalnya, ketika Ali Maschan menjadi calon Wakil Gubernur berpasangan dengan Soenarjo, dirinya tidak mau diberhentikan atau non aktif karena alasan tidak di atur dalam AD/ART. Kontrak jamiyyah bagi Ali Maschan tidak memiliki ikatan normatif yang membatasi geraknya untuk berpolitik. Meskipun akhirnya, Ali Maschan dipaksa diberhentikan oleh Kiai Miftakhul Akhyar yang beraliran normatif-substantif dan digantikan Kiai Mutawakkil 'Alallah sebagai Ketua PWNU, baik pjs maupun hasil konferensi yang dihelat 12 Juli 2008.[448] Demikian juga yang dilakukan Kiai Hasyim pasca penandatanganan kontrak *jam'iyah* ketika terpilih kembali sebagai Ketua Umum PBNU masih dianggap melanggar kontrak *jamiyyah* karena dukungannya terhadap Cagub Khofifah Indar Parawansa. Secara institusi Kiai Hasyim tidak mengatasnamakan Ketua Umum PBNU dalam mendukung Khofifah, tetapi sering menggunakan atribut dan ornamen NU dalam mengkampanyekan Khofifah.

Pangkal tolak perdebatan tentang netralitas politik NU adalah *khittah*. Meskipun *Khittah* lahir pada suasana politik yang "tidak normal" karena otoritarianisme Orde Baru, pilihan ini dianggap sebagai jalan yang paling tepat bagi NU meskipun implementasinya sangat dipengaruhi berbagai situasi politik. Harus diakui, tidak mudah bagi institusi NU untuk mengimplementasikan *Khittah* karena perubahan suasana politik, terutama setelah era reformasi. Bahwa NU meninggalkan baju politik setelah kembali ke *Khittah* pada 1984, mudah dipahami oleh warga NU. Tetapi, tidak demikian dengan netralitas NU terhadap parpol dan membebaskan warga NU untuk menentukan orientasi politiknya.

Kesulitan itu muncul di tingkat massa NU yang sangat paternalistik dan terus dikondisikan untuk selalu minta "fatwa" kepada ulama dalam menghadapi persoalan hidup, termasuk dalam membuat pilihan politik atau mendukung seorang tokoh. Warga NU terbiasa berbuat dan bertindak secara kolektif dengan arahan yang jelas. Oleh karena itu, membebaskan warga NU untuk membuat pilihan politiknya sendiri bukan hal yang mudah, karena hal itu bertentangan dengan *nature* dan pola pikir warga NU.

Di sinilah posisi dilematis NU, mengabaikan problem warganya sama artinya NU tidak mau tahu dengan masalah hidup warganya, dan itu berarti NU menjadi tidak punya makna. Sementara memberi pilihan secara eksplisit NU akan terjatuh pada lubang yang pernah membuatnya terkapar. Karena itu, implementasi *Khittah* senantiasa berubah dalam setiap penggal sejarah NU.

---

[447] Ibid.

[448] *Jawa Pos*, 13 Juli 2008

Menurut penulis, konsep kembali ke khittah bukan saja merupakan keputusan politik untuk tidak terikat dengan partai politik tertentu, tetapi juga merupakan jalan "sekularisasi politik" yang dilakukan NU. *Khittah* sebagai strategi sekularisasi politik ini tidak disadari banyak kalangan, namun itulah cara NU melakukan negosiasi dengan realitas politik yang berkembang saat itu. Justru karena abnormalitas politik itulah, *Khittah* menjadi pilihan politik NU yang sangat strategis untuk menghindari "peng-agama-an" pilihan politiknya. Oleh karena itu, *Khittah* pada dasarnya merupakan strategi modernisasi politik yang ditempuh NU untuk merelevansikan dirinya dengan perubahan politik. Di sinilah kutipan dari George Schwab di awal tulisan menjadi penting untuk melihat hal ini.[449] Namun, problemnya justru terletak pada kultur warga NU yang tidak siap dengan implikasi *Khittah* yang meniscayakan kemandirian pilihan politik.

Ketidaksiapan elite dan warga NU melakukan "sekularisasi politik" dalam mengimplementasi *Khittah* ini bisa dijadikan alat analisis untuk menjelaskan mengapa banyak Capres yang begitu ngotot menjadikan kader NU sebagai Cawapresnya, atau Cagub begitu ngotot menjadikan kader NU sebagai Cawabupnya. Ini bak pisau bermata dua bagi NU, menguntungkan sekaligus merugikan. Menguntungkan karena paternalisme politik NU akan memudahkan untuk melakukan mobilisasi dukungan dan merugikan karena warga NU akan selalu menjadi "obyek" kepentingan, baik oleh elitenya sendiri maupun kekuatan politik lain yang berhasil menjalin hubungan dengan patron NU.

Sayangnya, beberapa tokoh NU yang tergoda dengan "rayuan politik" tidak begitu menyadari bahwa mereka lebih sebagai "obyek" daripada "subyek" politik. Mereka berada di pihak yang "dimanfaatkan" daripada "memanfaatkan". Karena itu, salah satu butir keputusan rapat *Syuriah* di Rembang yang terus mendorong untuk pendewasaan politik warga NU menjadi sangat penting. Pendewasaan itu dilakukan dengan menggeser warga NU dari "obyek" menjadi "subyek" politik.

Tapi persoalannya, mengapa *Khittah* selalu ditafsiri beragamn oleh tiap generasi, dan mengapa terus muncul gugatan agar ada pendefinisian ulang terhadap *Khittah*? Salah satu alasan yang menjadi akar persoalan adalah perubahan demi perubahan terus terjadi di tubuh NU, utamanya masuknya generasi baru yang segala atribut sosial, latar belakang pendidikan dan budaya, serta tarik menarik kepentingan di kalangan warga *Nahdliyin* yang berjalan dinamis. Sementara, konsep *Khittah* itu sendiri masih interpretatif, yang memungkinkan setiap orang untuk memaknainya. Misalnya pengunaan kalimat "politik kebangsaan" sebagai ganti kalimat "politik praktis" dapat ditafsiri ganda. Karena setiap tindakan apapun yang bermaksud memperjuangkan kepentingan bangsa, dapat dipahami sebagai politik kebangsaan, yang di dalamnya juga terdapat politik praktis. Sementara di interen elite NU, tidak ada kata sepakat

[449] Rumadi, "Khittah;Sekularisasi Politik, Pemandirian NU", *Kompas*, 26 Juni 2004

untuk memahami konsep *Khittah*, dan bahkan masih banyak yang bermain (atau sekaligsu sebagai pelaku) pelanggar *Khittah*.

Menurut Garling, perubahan perilaku individu dalam organisasi merupakan akibat dari perubahan sistem secara keseluruhan. Menurutnya, perubahan sistem dimulai dari perubahan individu-individu, baik perubahan ke arah positif maupun negatif. Dalam konteks perbedaan tafsir dan munculnya gugatan terhadap *Khittah*, disebabkan oleh adanya perubahan NU dan perubahan dalam NU. Garling menyebut dengan istilah *change of system* dan *change within the system.*[450] *Change of system* merupakan perubahan yang terjadi akibat keharusan organisasi beradaptasi dengan dunia luar karena adanya tuntutan perubahan mendesak. Sementara *change within the system* merupakan perubahan karena munculnya heterogenitas pengurus dan konflik kepentingan yang menyertai sebuah organisasi sehingga muncul konflik berkepanjangan. Perbedaan generasi, usia, latar belakang pendidikan, orientasi politik dan tujuan berorganisasi ikut mempengaruhi perubahan system. *Change within the system* ini dibagi ke dalam empat perubahan (*change*) yakni;*generational change*;perubahan karena adanya heteregonitas kekuatan/pengurus yang mengendalikan organisasi. Munculnya pengurus baru dari berbagai latar belakang berakibat pada perbedaan pemakanaan terhadap visi dan tujuan organisasi. Atau hadirnya dua kelompok pengurus;yang berorientasi perjuangan dan berorientasi kepentingan. Kedua, *clique rivalry*, yakni perubahan karena persaingan untuk mengalahkan kelompok lain, dan memperebutkan kesempatan untuk mengejar kepentingan. Ketiga, *internal pressure*, yakni perubahan yang diakibatkan oleh tekanan dari pihak dalam organisasi, dan *external pressure*: tekanan kekuatan luar (pemerintah, tentara, ormas lain) yang ikut memberikan perubahan terhadap organisasi. Termasuk dalam *external pressure* adalah partai politik yang merasa memiliki ikatan kesejarahan dengan NU, semisal PKB dan PPP.

D. Mencari Ruang Baru di Tengah Kepengapan: Elite NU di Tengah Konflik PKB-PKNU

Konflik politik di tubuh Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) akhir-akhir ini tidak semata merepresentasikan konflik kepentingan politik di tubuh partai politik yang secara resmi diklaim berbasis massa Nahdlatul Ulama (NU) ini. Konflik tersebut sekaligus mengindikasikan kegagalan NU sebagai organisasi sosial keagamaan. NU tidak hanya menjadi korban, ataupun dikorbankan, demi ambisi politik tokoh-tokohnya sendiri.

Sebagaimana kekhawatiran sebagian tokoh NU sejak awal, keberadaan partai politik berbasis NU bukannya menjadi pendorong dinamika peran NU sebagai

---

[450] Friedmen, Michael Mechter, "The contribution of rational choice theory to macrosociological research", dalam Sociological Theory 6 (1988), 69-80.

organisasi yang berkonsentrasi pada kegiatan sosial dan keagamaan, apalagi sebagai wahana meningkatkan prakarsanya untuk menyejahterakan umat *Nahdliyin* (sebutan untuk warga NU), melainkan sebaliknya.

Konflik di tubuh PKB akhir-akhir ini benar-benar menjadi evidensi empirik bahwa dengan PKB-nya yang gemuk, nasib NU hanya mampu menjadi alat politik bagi segelintir orang yang sebenarnya sama sekali sudah kehilangan *ghirah* (semangat) ke-NU-annya. Siapa pun yang berebut kursi pimpinan atau pengurus NU, pantas diragukan bahwa mereka memang peduli dengan nasib NU dan jamaahnya. Mereka bahkan lebih pantas dicurigai sebagai segelintir oportunis yang memimpikan jabatan politik dengan memanfaatkan status *syuriyah*, *tanfidziyah* atau bahkan sekedar segelintir orang yang berusaha melegitimasi statusnya sebagai tokoh NU.

Sebagai bukti, suara politik internal NU tidak pernah solid, bukan hanya internal kepengurusan partai politik (PKB), melainkan juga internal NU sendiri. Pencalonan gubernur dan bupati di berbagai daerah, terutama yang berbasis NU memperlihatkan bahwa mereka yang dikenal sebagai tokoh-tokoh NU sebenarnya sama sekali bukan orang yang peduli pada NU, bahkan PKB sendiri. Mereka lebih merepresentasikan dirinya sebagai tokoh-tokoh yang sangat potensial memanfaatkan atau memang sengaja menyediakan diri untuk dimanfaatkan siapa pun demi sebuah jabatan politik.

Argumentasi akademik sebagaimana selama ini diyakini bahwa "oportunisme" semacam itu merupakan strategi agar NU tidak terjebak pada satu pilihan politik yang kemungkinan merugikan NU sendiri batal (terfalsifikasi) oleh kenyataan bahwa "oportunisme" sebagaimana mengemuka akhir-akhir ini memang benar-benar oportunisme yang 100 persen oportunistik. Kalau tesis tentang NU yang diangkat berdasarkan pernyataan KH Achmad Shiddiq yang menyatakan bahwa "NU ada di mana mana tetapi tidak ke mana-mana" secara akademik dapat dibenarkan, maka kebenaran tersebut hanya berlaku bagi kiprah politisi NU pada era Orde Baru", tapi dan jelas bukan saat sekarang.[451]

Hal ini tampaknya tidak lepas dari pergeseran budaya politik nasional yang tidak diikuti budaya organisasi NU. Atmosfir politik sudah sama sekali berubah dari sebelumnya, NU tidak lagi dihadapkan pada konflik ideologis dan politik dengan penguasa. NU bahkan memperoleh kesempatan untuk mengakses kekuasaan jauh lebih luas dibanding sebelumnya. Oportunisme politik yang pada masa sebelumnya dapat diklaim atau memang benar-benar bermakna strategis dipertahankan, bahkan berkembang menjadi oportunisme yang sungguh oportunistik.

Bila memang ditujukan demi kemaslahatan NU, kekalahan demi kekalahan calon kepala daerah yang didukung PKB di daerah-daerah pemilihan berbasis PKB pada dasarnya juga merepresentasikan rona terburuk dari wajah oportunistik yang dimainkan politisi NU. Kekalahan calon-calon kepala daerah dari kalangan NU di

---

[451] Irfan Tamwifi, “Konflik PKB, Kegagalan NU”, *NU Online*, 05 Mei 2008

daerah pemilihan berbasis NU bukan karena NU tidak memiliki calon-calon kepala daerah yang memiliki kapabilitas dan dukungan rakyat, melainkan karena mereka yang ada di tubuh PKB sendiri pada dasarnya tidak peduli calon yang diusung menang atau tidak.

Bukan rahasia lagi, pencalonan kepala daerah sangat lekat dengan politik pat gulipat, demi keuntungan segelintir orang dalam internal partai. Karena itu, tidak mengherankan bila calon yang diusung sering kali bukan benar-benar "orang NU" dan bahkan bukan dari PKB, melainkan siapa pun yang dapat "mengakses" dukungan pada pengurus dengan segala "biaya" yang harus dibayar.

Terdapat dua faktor penting yang memperkeruh konflik NU-PKB, yaitu faktor internal dan eksternal. Faktor internal adalah faktor yang berasal dari persoalan klasik hubungan NU-PKB, yaitu: *Pertama,* PKB lahir dari situasi yang tidak normal, dan dalam situasi yang hanya ingin memuluskan hasrat *political oriented,* dengan tidak mempertimbangkan aspek manfaat dan *mudlarat* bagi kemaslahatan jamaah. PKB lahir di tengah arus euforia yang mengelorakan perubahan di semua aspek kehidupan, termasuk dalam perubahan politik. *Kedua,* PKB lahir dari rahim yang seharusnya mampu meredam gejolak kontraksi karena pembatasan-pembatasan yuridis. PKB lahir dari rahim yang ″tidak normal″, karena sejak awal, NU sebagai rahimnya, sudah berniat untuk tidak ″merawat″ apalagi sampai ″melahirkan″ bayi politik manapun karena secara yuridis menyatakan seperti itu. Karena ketidaknormalan bayi dan rahim yang melahirkan, maka sangat mungkin (pada saatnya) bayi tersebut akan dipersoalkan, dan kenyataannya terus dipersoalkan oleh anaknya yang lain, yang merasa dipermainkan oleh sanga ibu. *Ketiga*, sejak awal deklarasi tidak diperjelas antara tugas dan fungsi keduanya yang dijabarkan dalam dokumen deklrasi. Bahkan terkesan ada ″pembiaran″ untuk memperteguh seolah PKB adalah NU dan NU adalah PKB. *Keempat,* sejak awal *Khittah* membatasi NU untuk tidak berpolitik praktik dan melakukan pelarangan terhadap pengurus yang aktif untuk tidak terlibat dalam politik. Kenyataan ini sulit untuk dihindari. Satu sisi, persoalan politik sangat terkait dengan kehidupan manusia yang secara alamiah sebagai makhluk politik (zoon politicon), pada sisi lain hasrat politik warga NU sangat tinggi, karena kiai-kiai NU setiap hari selalu dekat dengan persoalan politik, yakni massa.

Sementara faktor eksternal adalah faktor d luar persoalan tersebut yang ikut memperkuruh hubungan NU-PKB, yakni partai politik yang merasa (juga) anak kandung NU atau partai politik yang memiliki hubungan emosional untuk ikut memperkeruh konflik. Tahap awal yang dilakukan dengan memasukkan tokoh-tokoh kunci sebagai Caleg, calon Bupati/Wali Kota, dan/atau melalui bantuan finansial yang cukup untuk pesantren yang dikelolanya.

Fakta-fakta di atas menimbulkan pertanyaan, sejauh mana daya rekat ideologis-politis dan kultural antara NU dan PKB? Sudah jadi realita, warga NU tersebar ke berbagai kekuatan parpol. Kita dapat mengamati, hampir pada semua parpol yang

berbasis ideologi Islam dan nasionalisme kebangsaan, pasti salah seorang di antara mereka adalah warga NU.

Realitas itu menunjukkan warga NU secara faktual tidak bisa dimobilisir untuk berkonsensus secara utuh untuk menyikapi persoalan-persoalan yang bersifat politis. Ini tidak hanya terjadi pada tataran warga akar rumput dengan ikatan kulturalnya yang sangat kuat. Gejala demikian juga terjadi pada elite-elite NU, baik yang memimpin parpol, ormas dan LSM, juga terjadi di internal induk organisasi NU sendiri.[452]

Munculnya PKNU yang didukung oleh tokoh-tokoh sentral PKB, merupakan salah satu persoalan yang tidak dapat dihindari. Dengan mengacu kepada faktor internal, kehadiran PKNU merupakan keniscayaan atas longgarnya hubungan NU dan PKB. Karena PKNU juga mempunyai alasan yang sama dengan PKB untuk mengklaim sebagai partainya orang NU.

> ”PKNU lahir di tengah upaya untuk menyelamatkan NU dan paham *ahlussunnah waljamaah*. PKNU lahir di tengah upaya ulama untuk membendung arus liberalisme, sekularisme dan masuknya orang non-muslim sebagaimana di PKB dlam tubuh ulama'. PKNU lahir dengan semangat itu, yang saat ini mengalami penurunan semangat dari tokoh-tokohnya karena kuatnya kepentingan politik”.[453]

Sementara elite PKNU lain menuturkan :

> ”Tidak ada yang salah dalam kelahiran PKNU, justru yang salah PKB, karena tidak mampu membawa amanat NU, meskipun sudah difasilitasi oleh NU. Kecenderungan pola politik politik pragmatis yang dilakukan oleh PKB, membuat PKNU melalui Kiai Faqih tergerak untuk memberikan kesempatan yang luas bagi NU dan warganya untuk membela bangsa dan ideologi”.[454]

Dalam konteks tersebut, kelahiran PKNU bukan sekedar titik nadir dari perjalanan konflik yang mendera NU-PKB, tetapi sangat mungkin akan muncul kembali patai-partai politik baru dengan mengatasnamakan anak NU. PKNU bukan akhir dari anak politik NU, dan sangat mungkin akan lahir anak-anak baru akibat kontraksi rahim yang kurang terurus dengan baik.

---

[452] Imam Ghazali Said, “Nasib Politik Kebangsaan NU”, Jawa Pos, 28 Juni 2008
[453] H. Uthmani Azhari, *Wawancara*, 14 Oktober 2008
[454] Ust. Fathussurur, *Wawancara*, 22 Januari 2008

E. Partisipasi Politik Elite NU Jawa Timur Pasca Orde Baru

Partisipasi politik elite NU pasca Orde Baru dilakukan secara langsung maupun tidak langsung[455]. Partisipasi secara langsung dilakukan melalui partai politik yang (merasa) menjadi anak tunggal NU, yakni PKB. Melalui PKB, proses *bergaining* politik banyak dilakukan, utamanya terkait dengan penempatan kader-kader partai di jajaran legislatif dan eksekutif, penentuan kebijakan yang pro rakyat dan bentuk advokasi lain. Partisipasi politik juga dilakukan oleh elite melalui partai politik yang memiliki ikatan kesejarahan dengan NU, semisal PPP, atau partai politik yang sudah sekian lama membangun hubungan dengan elite NU semisal Golkar, PDIP dan Demokrat, sehingga perjuangan dapat dilakukan melalui partai tersebut.

Partisipasi politik secara tidak langsung dilakukan oleh elite NU dalam bentuk pengerahan massa untuk mempengaruhi kebijakan politik pemerintah. Model partisipasi politik tidak langsung ini sering dilakukan karena merasa tidak puas atas keputusan yang di ambil oleh pemerintah atau kebijakan yang merugikan masyarakat. Bentuk partisipasi yang sering dilakukan adalah demontrasi, membuat pernyataan di media massa, atau mendatangi langsung eksekutif dan legislatif secara sendiri-sendiri. Namun ada pula yang dilakukan melalui jalan kekerasan, seperti menebang pohon untuk menghalangi kendaraan, menutup jalan raya dengan massa dan merusak fasilitas umum. Sebagaimana di katakan Almond, bahwa corak partisipasi dengan model ini tidak bisa dikatakan konvensional karena banyaknya kaum kelas menengah baru, ilmuwan, aktifis, yang tidak masuk pada politik praktis kemudian menggunakan media lain untuk melakukan partisipasi.[456]

Merujuk kepada pandangan Cohen dan Uphoff tentang partisipasi politik, [457] maka elite NU Jawa Timur berada pada semua tingkatan yang masuk dalam pengkategorian tersebut. Partisipasi yang tertinggi adalah partisipasi pengambilan keputusan terutama berkaitan dengan penentuan alternatif tujuan dari rencana suatu pembangunan. Partisipasi dalam pengambilan keputusan ini sangat penting, karena masyarakat ikut menentukan arah dan orientasi pembangunan. Keikutsertaan wakil-wakil elite NU dalam menentukan program pembangunan baik yang berada di legislatif maupun eksekutif merupakan bentuk partisipasi yang terkait dengan penentuan arah pembangunan. Masuk dalam katagori pertama adalah elite NU yang memiliki jabatan eksektif dan legislatif.

Partisipasi politik elite berikutnya adalah dalam bentuk pelaksanaan pembangunan. Partisipasi masyarakat dalam pelaksanaan pembangunan merupakan kelanjutan dari rencana yang telah disepakati sebelumnya, baik yang berkaitan

---

[455] Model partisipasi politik semacam ini oleh Almond dikenal dengan sebutan;partisipasi politik *Konvensional* dan *Nonkonvensional.* Lihat Gabriel A. Almond, “Sosialisasi, Kebudayaan dan Partisipasi Politik”, dalam Moehtar Mas’oed, Colin McAndrew, *Perbandingan Sistem Politik* (Yogyakarta:Gajahmada University Press, 2006), 47.
[456] Ibid. 45.
[457] Cohen dan Uphoff membagi partisipasi ke dalam empat bentuk;partisipasi pengambilan keputusan, partisipasi dalam pelaksanaan, partisipasi dalam mengambil manfaat dan partisipasi dalam kendali. Susilo, *Sosiologi Politik*, 72-3.

perencanaan, pelaksanaan, maupun tujuan. Pelaksanaan pembangunan umumnya dilakukan oleh pihak eksekutif sebagai penerima mandat rencana pembangunan.

Partisipasi berikutnya adalah partisipasi dalam bentuk pengambilan manfaat. Manfaat dalam hal ini dibedakan menjadi empat, yakni manfaat materi dalam pendapatan, manfaat sosial seperti pendidikan dan kesehatan, keuntungan pribadi dalam sistem sosial maupun keuntungan politik atau kontrol sosial. Partisipasi seperti ini hampir dilakukan oleh semua elite NU. Karena tidak ditemukan kasus di Jawa Timur yang melibatkan elite dalam pengingkaran terhadap proyek-proyek pembangunan pemerintah.

Partisipasi yang terakhir adalah dalam bentuk eveluasi terhadap pelaksanaan program secara menyeluruh. Evaluasi yang dilakukan oleh elite NU lebih banyak menggunakan media komunikasi partai atau jamiyyah. Sebagaimana dikatakan oleh Kiai Abdul Hadi[458] dan Kiai Abdul Qodir[459], *jamiyyah* sering menfasilitasi kader-kader NU yang duduk di legsilatif dalam rangka memberikan masukan, mengevaluasi terhadap kinerja kader sampai evaluasi menyeluruh terhadap program-program yang sudah direncanakan. Pada saat evaluasi, NU tingkat cabang mengundang pengurus PAC/MWC dan beberapa unsur lain yang dianggap mampu untuk mewakili aspirasi masyarakat. Pada umumnya, evaluasi terhadap kader dan program dilakukan secara terpisah antara PKB dan partai-partai lain, di mana NU menempatkan kadernya sebagai anggota legislatif. Evaluasi semacam ini dinilai cukup efektif karena aspirasi dan masukan secara langsung dapat disampaikan secara terbuka. Hal yang sama juga dilakukan terhadap pemimpin eksekutif (semisal Bupati/Wali Kota) yang berasal dari unsur NU. Ada kalanya dilakukan secara terpisah dengan legislatif, ada pula yang dilaksanakan secara bersama-sama.

Terdapat perbedaan pola partisipasi politik sebelum dan sesudah Orde Baru. Pada masa Orde Baru partisipasi politik masyarakat lebih bercorak mobilisasi *(mobilized participation)*,[460] dan tidak sepenuhnya berangkat dari kesadaran politik masyarakat. Partisipasi masyarakat seperti dalam kampanye Pemilu dan di tempat pemungutan suara cenderung meningkat karena tekanan atau perintah/mobilisasi aparat pemerintah, dan bukan kebutuhan mereka sendiri untuk memberikan kontribusi dalam proses politik. Masyarakat mengikuti pemerintah karena takut stigma yang populer kala itu, "anti pembangunan", "ekstrim kanan dan ekstrim kiri". Stigmatisasi itu cukup efektif untuk memobilisasi masyarakat guna memberikan legitimasi politik bagi orde baru. Sedangkan pada "Reformasi" pasca Orde Baru, partisipasi politik lebh bersifat otonom *(autonomous participation)*. Hal ini dapat dimungkinkan karena di era reformasi

---

[458] KH. Abdul Hadi, *Wawancara*, 24 Nopember 2007.

[459] KH. Abdul Qadir, *Wawancara*, 17 Oktober 2007

[460] Gambaran ini mengacu pada pemikiran Samuel Huntington dan Joan M. Nelson tentang bentuk partisipasi, yakni partisipasi yang dimobilisasikan *(mobilized participation)*, dan partisipasi otonom *(autonomous participation)*. Samuel P. Huntington, Joan M. Nelson, *Partisipasi Politik di Negara Berkembang*, ter. Sahat Simamora (Jakarta:Rineka Cippta, 1994), 9.

terjadi *equilibrium* politik antara peran negara *(state)* dan masyarakat *(society)*. Era *bureaucratic authoritarian*, di mana birokrasi negara melakukan kooptasi dan penetrasi dalam semua lini kehidupan sudah berakhir, berganti dengan transaksi politik antar kekuatan politik secara demokratis.

BAB VI

ELITE NU JAWA TIMUR; MODEL PARTISIPASI POLITIK MASYARAKAT MULTI ETNIK

A. Hibridasi Budaya Ala Elite NU Jawa Timur

Dalam studi elite NU Jawa Timur, tidak bisa dipungkiri adanya hibridasi masyarakat homogen ke heterogen, atau adanya interkoneksi masyarakat lama ke budaya masyarakat baru akibat interaksi-interaksi budaya yang cukup lama dan intens. Pieterse menyebut istilah tersebut dengan hibridasi. Hibridasi adalah cara dimana suatu bentuk tertentu terlepas dari praktik sebelumnya dan direkombinasi dengan bentuk baru, di antaranya melalui pertemuan dan perpaduan makna dari sumber yang terpisah ke dalam satu tempat dan situasi, yang menurut Pieterse tidak hanya mengacu pada saling isi kultur antar lokalitas, tetapi juga pada transisi antara lokalitas ke kultur translokalitas.[461] Di samping itu, berbagai kelompok tersebut saling berinteraksi, berkomunikasi dan membangun sistemnya sendiri. Hal yang sangat penting di sini, bahwa dalam proses interaksi itu terjadi proses dialogis makna, pesan-pesan yang dipertentangkan, dipadukan atau saling dipertukarkan posisinya, antara subjek dan objek berkomunikasi secara timbal balik. Friedman menamakan proses seperti ini sebagai suatu bentuk "atribusi makna-makna".[462]

Pieterse kemudian membagi hibridasi ke dalam dua bentuk, hibridasi struktural dan kultural. Hibridasi struktural merupakan proses perpaduan yang menghasilkan pilihan organisasional bagi masyarakat, sedangkan hibridasi kultural membedakan berbagai respons budaya yang merentang dari asimilasi, bentuk-bentuk pemisahan, sampai dengan hibrida yang mendestabilkan dan mengaburkan sekat-sekat budaya sehingga terjadi persilangan serta munculnya 'komunitas terbayang' meskipun tidak selamanya sekat masing-masing budaya terhapus.[463]

Dalam konteks masyarakat Islam Jawa Timur, hibridasi berjalan sangat panjang dan berlangsung cukup lama, baik hibridasi struktural maupun kultural. Islam

---

[461] JN. Pieterse,Globalization as Hybridization" dalam M. Fetherstone, et. Al. (ed.), *Global Modernities* (London:SAGE Publication, 1995), 68.
[462] J. Friedman, "Global System, Globalization and The Parameters of Modernities", dalam M. Featherstone, et. al. (ed.), *Global Modernities* (London:Sage Publication, 1995), 70.
[463] JN. Pieterse,Globalization as Hybridization" 208.

Mataraman yang membentang dari Jombang bagian Barat hingga Madiun di bagian barat merupakan perpaduan antara budaya Hindu, Jawa dan Islam dengan segala karakter dan peradaban yang berbeda dengan kebanyakan muslim Jawa Timur. Pengaruh kerajaaan Mataram Islam yang cukup besar tidak dapat dapat dipungkiri dalam komunitas tersebut. Menurut Woodward[464], kawasan tersebut disebut unik bukan karena ia mempertahankan aspek-aspek budaya dan agama pra-Islam, melainkan karena konsep-konsep sufi mengenai kewalian, jalan mistik dan kesempurnaan manusia diterapkan dalam formulasi suatu kultus keraton (*imperial cult*). Pada gilirannya, agama negara itu merupakan suatu model konsepsi jawa tradisional mengenai aturan sosial, ritual, dan bahkan aspek-aspek kehidupan sosial seperti bentuk-bentuk kepribadian, hati dan penyakit.

Karena itu, teks-teks, mitos-mitos dan pernyataan-pernyataan ideologis lainnya memberikan akses yang mempunyai hak-hak istimewa terhadap organisasi dan cara kerja sistem dari pengetahuan budaya. Di sini, teori Jawa, yang sering disebut oleh elite NU Mataraman mengenai ratu adil memberikan contoh yang meyakinkan. Sultan Mataram, dalam teori merupakan manusia sempurna yang dibimbing langsung oleh kehendak Allah, dan mampu menjamin kemakmuran, kekuasaan dan spritualitas seluruh rakyatnya. Konsep ini mempunyai pengaruh terhadap budaya Jawa, meskipun doktrin ini tidak berhasil. Tetapi bagaimanapun, peredarannya secara umum di dalam masyarakat Jawa memperkembangkan instabilitas karena Sultan tidak bisa mendekati ideal yang mereka dan orang-orang lain yakini merupakan suatu harapan normatif. Tidak ada tempat lain dimana konflik antara ideal-ideal kultural dan realitas sosial ini terekspresikan lebih jelas daripada di dalam gerakan ratu adil kontemporer dan historis, yang memprediksikan kebangkitan ratu adil yang akan mematahkan ideal tersebut sebagai realias sosial.

Jauh sebelum hibridasi struktural dan kultural di kawasan Mataraman, hibridasi terlebih dahulu menyentuh masyarakat pesisir Jawa Timur. Menurut Habib Mustopo,[465] kehadiran saudagar muslim pada abad 13 Masehi bukan sekedar melakukan transaksi perdagangan dengan penduduk pesisir Surabaya, Gresik, Lamongan dan Tuban yang kala itu di bawah kekuasaan Majapahit, tetapi terdapat kontak budaya dan perpaduan keduanya yang intens dan cukup panjang. Kota-kota pelabuhan itu menurut Habib tidak hanya menciptakan kontak sosial, tetapi juga menyediakan ruang sosial untuk perubahan dan pembaharuan. Toleransi yang ada memungkinkan beberapa sistem kepercayaan bereksistensi secara berdampingan. Usaha menganut kepercayaan baru dapat dilakukan dengan menekan konflik sosial seminimal mungkin. Jika sistem kepercayaan dan nilai-nilainya dapat memberikan dukungan pembenaran dan dukungan dari status sosial suatu golongan tertentu, maka hal itu mendorong masyarakat ke arah perubahan.

---

[464] Woodward, *Islam Jawa*, 354.

[465] Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur*, 133-140.

Dari gambaran di atas, wajar bila kota-kota di kawasan pesisir Jawa Timur terdapat komunitas Islam. Di Tuban misalnya, hubungan Islam-Majapahit belum diputuskan, dan penguasa masih bergaya hidup feodal. Meskipun Tuban menjadi wilayah Majapahit, namun sejak turun temurun penguasa Tuban dapat mempertahankan otonominya, sehingga memeluk Islam bukan langkah yang sulit dan menimbulkan tantangan hebat dari Majapahit. Karena kedudukan ekonominya sangat kuat, maka penguasa di kota-kota pelabuhan, antara lain dengan pengawasan terhadap atau penyediaan modal terhadap perdagangan, mempunyai otonomi lebih besar terhadap penguasa pedalaman. Kota-kota pesisir lebih leluasa bergerak karena perdagangan. Otonomi memberikan kecenderungan untuk memeluk agama Islam. Bagi penguasa lokal, Islam menrupakan lambang kekuatan kontra dalam menghadapi kekuatan pusat yang beragama Hindu. Sudah tentu konversi terhadap agama Islam akan mempermudah hubungan perdagangan dengan dunia perdagangan internasional yang waktu itu telah mereka kuasai, antara lain pedagang dari Gujarat, Benggala, Malaka dan China.

Dalam konteks Islam pesisir, hibridasi dari budaya Majapahit ke dalam budaya Islam yang kemudian melahirkan "Islam Pesisir"--bukan sekedar bertemunya dua nilai yang memiliki kecenderungan tinggi-rendah, melainkan juga karena faktor ketergantungan ekonomi masyarakat—terutama penguasa Majapahit pusat terhadap saudagar muslim yang memiliki reputasi internasional.

Islam Pesisir di Jawa Timur dipandang lebih *genuine* dibandingan dengan Islam Mataraman. Hal tersebut disebabkan oleh adanya kontak langsung dengan Islam Timur Tengah. Meskipun Nur Syam[466] menyebut Islam campuran (kolaboratif) ketika melakukan kajian terhadap Islam Palang Tuban--untuk membedakan antara Islam Jawa versi Geertz (1981) yang sinkretik[467], (Beatty) Islam yang multivokalitas[468], Mulder[469] dengan sebutan lokalitas Islam dan Woodward (2005) dengan Islam akulturatif[470], namun ia meyakini bahwa masyarakat pesisir Jawa merupakan masyarakat yang menerima informasi Islam pertama kali. Kecenderungan ini kemudian melahirkan dikhotomi Islam *genuine* v campuran atau Islam pesisir v Islam pedalaman. Ciri mendasar Islam pesisir dalam hal ketaatan menjalankan perintah agama dibandingkan dengan Islam di kawasan lain. Namun ketaatan dalam menjalankan agama tidak berbanding lurus dengan kepatuhan dalam persoalan politik. Pengaruh budaya kota pesisir sangat kuat dalam membentuk rasionalitas politik masyarakat setempat.

Interaksi-interaksi yang intens dan cukup lama antara penduduk pesisir yang bermuara di sungai Brantas dengan budaya megapolitan Surabaya kemudian

---

[466] Nur Syam, *Islam Pesisir*, 91.

[467] Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, 175.

[468] Andrew Beatty, *The Varities of Javanese Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1999). 62.

[469] Niels Mulder, *Agama, Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya*, ter. (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1999), 3.

[470] Woodward, *Islam Jawa*, 364-5.

membentuk subkultur baru yang dikenal dengan sebutan masyarakat "Arek". Secara geografis, komunitas Arek membentang di sepanjang jalur bagian timur sungai Brantas, mulai Pare Kediri dan muaranya di Jembatan Merah. Jembatan Merah merupakan "melting pot" budaya Arek. Dalam wawancara dengan budayawan Surabaya, Akhudiat, Jembatan Merah dan sekitarnya merupakan ikon budaya Arek, sebagai ruang pertemuan dari sekian budaya di Jawa Timur. Misalnya, di bagian timur ada China, di bagian utara Arab dan Melayu, di bagian Barat orang-orang Eropa dan bagian selatan berkumpul komunitas Jawa.

Menurut Akhudiat[471], budaya "Arek" merupakan hibridasi budaya Majapahit, Islam, Mataram dan Moderen (Belanda). Pengaruh Majapahit terlihat dari penggunaan istilah "Adipati" oleh Sunan Ampel sebagai pemimpin Surabaya, bukan "Raja" sebagaimana dalam istilah Mataram. Hal ini sebagai bentuk penghormatan kepada Majapahit.[472] Raden Rahmat atau Sunan Ampel juga memiliki hubungan kekerabatan dengan Majapahit, lewat bibinya, Darawati, yang dinikahi Prabu Kerta Wijaya. Raden Rahmat mendapat perintah untuk memgamankan kawasan Ampel Denta di pesisir utara Surabaya pada abad 15, dan kemudian mendapat sebutan Sunan Ampel. Sebelum Raden Rahmat, di Surabaya sudah ada pejabat Majapahit yang beragama Islam berpangkat Adipati bernama Arya Lembu Sura di Glaga Arum (Peneleh) pada akhir abad 14 dan dilanjutkan oleh Raden Rahmat sebagai cucu menantunya pada pertengahan abad 15, kemudian dilanjutkan oleh keturunan Sunan Ampel pada abad 17.[473] Sementara, Mataram masuk Surabaya pada akhir Pangeran Pekik sebagai Adipati Surabaya. Pengaruh budaya Mataram mulai terlihat pada masa itu.

Di zaman Islam atau kebudayaan Jawa pesisiran inilah masuknya nilai-nilai Islam atau pembentukan karakter santri dalam budaya Arek. "Salah satu contoh kalau budaya Arek dipengaruhi budaya santri adalah waktu itu, Bioskop pada tahun 1930 baru bisa main setelah shalat maghrib. Demikian juga ludruk, salah satu kesenian penting dalam budaya Arek", jelas Akhudiat. Kesenian ludruk oleh Arek Suroboyo sering digunakan sebagai kritik sosial yang cukup tajam kepada kekuasaan,[474] utamanya yang dilakukan oleh Cak Durasim, salah satu *icon* kesenian ludruk Surabaya.

Pertemuan tiga budaya tersebut kemudian melahirkan apa yang disebut dengan hibridasi identitas kolektif. Meminjam istilah Ridjal[475], simbolisasi identitas yang melekat pada kultur Majapahit, Pesisir, Mataraman dan Islam mengalami revisi dan "deregionalisasi". Orang pesisir yang taat beragama, Mataram yang corak keberagamaannya cenderung sinkretik dan ajaran-ajaran Islam yang dibawa oleh Adipati Surabaya, Sunan Ngampel, dan budaya moderen yang dibawa oleh Belanda--yang dipandang seagai penjaga keserasian kosmis, lambat laun mengalami penyempitan, dan bermuara pada munculnya subkultur baru yang disebut budaya

---

[471] Akhudiat, *Masuk Kampung Keluar Kampung*, 115.
[472] Akhudiat, *Wawancara*, 10 Nopember 2008.
[473] Akhudiat, *Masuk Kampung Keluar Kampung*, 115-6.
[474] Siti Zuhro, *Demokrasi Lokal Perubahan dan Kesinambungan*, 43.
[475] Ridjal Bdr., *Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan*, 343.

"Arek". Ciri yang sangat melekat pada budaya Arek adalah perpaduan antara religiusitas dan nasionalisme dengan perilaku keseharian yang egaliter, toleran dan *opo ono'e* (apa adanya). Penyatuan budaya secara kolektif ini juga memiliki dampak pada prilaku politik yang elegan, rasional dan terbuka. NU dan para elitenya berada di pusaran budaya Arek yang membentang antara Kediri, Jombang, Malang hingga Surabaya.

Sementara di bagian Timur masih terdapat dua kultur dan subkultur, yang disebut dengan Madura Pulau dan Pendalungan. Hibridasi dimulai dengan pertemuan antara kultur Majapahit, Mataram dan pesisir dalam komunitas Madura yang secara ekologis terdiri dari tanah tegalan, kurang produktif dan tadah hujan. Menurut Kuntowijoyo (2002)[476], faktor ekologis sangat besar pengaruhnya dalam membentuk budaya Madura yang dikenal keras, temperamental tetapi fanatik pada agama (khususnya kiai). Menurutnya, masyarakat tidak disatukan oleh ekonomi sebagaimana yang ada di Jawa. Rumah penduduk di Madura cenderung terpisah satu sama lain, hal ini berbeda dengan Jawa yang cenderung mengelompok dalam satu kawasan pemukiman. Menurut pandangan ini, yang menyatukan masyarakat Madura adalah agama melalui kiai sebagai perantaranya. Dari kondisi inilah, karakter penduduk Madura yang lebih fanatik pada agama, khususnya kiai karena awalnya terbentuk oleh faktor ekologi.

Di samping itu, pandangan hidup (filosofi) orang Madura yang dikenal sebutan *buppa', bubbu, guru, ratoh* (bapak, ibu, guru, raja) secara eksplisit mengisyaratkan adanya kepatuhan yang kuat terhadap empat komponen tersebut. Dalam filosofi masyarakat Madura, keempat komponen tersebut diposisikan sama; bapak dan ibu adalah orang yang melahirkan dan membesarkan, guru adalah pengantar menuju ke alam kecerdasan, sementara raja (pemimpin) adalah pelindung mediator yang dapat menjaga survivalitas kehidupan manusia.[477]

Di Jawa Timur bagian Timur juga terdapat komunitas Madura yang jumlahnya sangat besar. Banyuwangi, Jember, Situbondo, Bondowoso, Probolinggo, Lumajang dan Pasuruan adalah satu kawasan yang dihuni oleh komunitas Madura. Sensus penduduk yang dilakukan Belanda tahun 1930 menunjukkan, bahwa 55 % penduduk Madura berada di Jawa, khususnya di kawasan tersebut. Jumlah penduduk yang besar ini tidak bisa dilepaskan dari migrasi besar-besaran pada tahun 1806 ketika Belanda membuka lahan perkebunan baru di Jember dan sekitarnya berupa tembakau, kopi, karet, coklat, di mana pada waktu itu banyak membutuhkan tenaga kerja baru sebagai buruh tani. Karena kondisi Madura yang tegalan dan tidak produktif, penduduk pulau ini berbondong-bondong migrasi ke kawasan Jember dan sekitarnya. Dari migrasi tersebut kemudian melahirkan komunitas baru Madura di Jawa.

---

[476] Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat*, 75.
[477] Yuswadi, "Budaya Pendalungan…", 54.

Menurut Ayu Sutarto[478], secara budaya ada perbedaan antara Madura Pulau dengan Madura di Jawa. Interaksi yang cukup lama dan intens dengan budaya Osing kemudian melahirkan budaya baru yang ia sebut dengan istilah ”Pendalungan”. Pendalungan merupakan subkultur baru yang merupakan perpaduan antara Madura dan Jawa Blambangan. Dari segi bahasa, penduduk Madura tetap menggunakan bahasa asli Madura tetapi dengan campuran dengan Jawa. Sementara juga ada yang berbahasa Jawa tetapi dengan logat Madura.

Menurut Akhudiat[479], budaya osing masih tampak pada ritual keagamaan komunitas Pendalungan yang masih ada menggunakan cara-cara Hindu, seperti *sesajen*, *tola' bala'*, *ruwat* desa. Ritual tersebut masih tampak di berbagai tempat khususnya dari generasi tua. Tetapi, menurutnya, hibridasi kultural dan struktural tidak dapat dipungkiri dalam sejarah Madura di Jawa, yang kemudian melahirkan subkultur Pendalungan. Artinya, masyarakat Pendalungan yang multietnik telah terjadi persilangan peran sosial terutama dalam pilihan organisasi sebagai akibat dari saling berinteraksinya budaya mereka. Saat ini, misalnya, sudah banyak warga etnik Madura yang memilih untuk menjadi pegawai pemerintah maupun pendidik formal sehingga bukan lagi menjadi dominasi etnis Jawa. Sedangkan hibridasi kultural yang terjadi pada masyarakat Pendalungan merupakan percampuran bermacam bahasa dan tradisi multietnik yang membentuk ‘budaya baru’ meskipun tidak selamanya baru.

Sedangkan dalam tradisi kesenian, disamping penterjemahan konsep kesenian Jawa ke dalam Bahasa Madura, juga terjadi keterlibatan lintas etnis dalam kesenian Tionghoa dan Arab, tetapi tanpa merubah format pertunjukan maupun bahasanya. Dalam kesenian Barongsai dan Liang liong Jember, misalnya, banyak anggota—baik penari maupun pemusiknya—yang berasal dari etnis Madura maupun Jawa. Begitupula yang terjadi dengan penggarapan kesenian Gambus (Arab), Kendang Kempul dan Janger (Osing) yang juga melibatkan etnik Madura dan Jawa. Di sini tampak jelas, meskipun telah terjadi hibridasi, namun di Pendalungan tetap belum menghasilkan ‘sesuatu yang sepenuhnya baru’. Dengan kata lain ada kesadaran dan kemauan personal untuk berpartisipasi ke dalam kelompok kesenian etnis lain—baik karena motivasi ekonomi ataupun kesadaran budaya—dan tidak berarti mereka kehilangan jati diri budaya etnis asal mereka.

Di samping hibridasi yang berorientasi pada keterlibatan personal, ada juga hibridasi yang menghasilkan bentuk kesenian baru, semisal kesenian Can-Macanan Kadduk dan Musik Patrol (Jember), Singo Ulung dan Wayang Kerte (Bondowoso). Can-macanan Kadduk merupakan kesenian yang diduga berasal dari tradisi pekerja kebun ketika mereka harus menjaga kebun dari serangan hewan liar ataupun pencuri.[480] Kesenian ini kalau dilihat dari estetika pertunjukannya bisa dikatakan memadukan konsep kesenian Barongsai Tionghoa dan Barongan Osing serta instrumen musik Jawa.

---

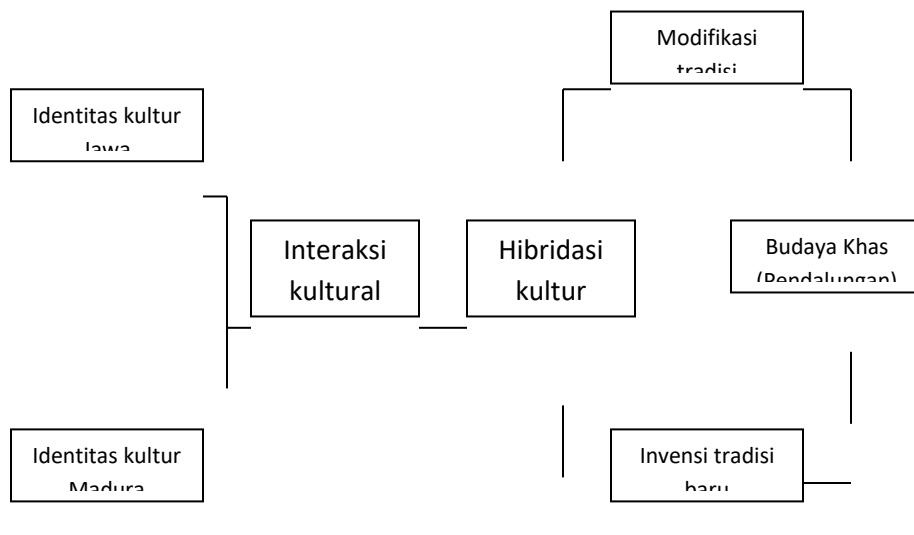
[478] Ayu Sutarto, ”Pengantar Editor”, dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan, *Pemetaan Kebudayaan*, v.

[479] Akhudiat, *Wawancara*, 10 Nopember 2008.

[480] Syamsul Gentong, *Wawancara*, 23 Nopember 2007

Meskipun berbeda latar historis penciptaan, Singo Ulung bisa dikatakan hampir mirip dengan Can-Macanan Kadduk, meskipun saat ini tampilan kostum dan gerakan-gerakan tarinya lebih terlihat bagus karena sudah mendapatkan sentuhan dari koreografer profesional. Sedangkan Wayang Kerte, terbuat dari kayu pipih (seperti wayang krucil) namun karakter dan ceritanya diambil dari kehidupan sehari-hari masyarakat.[481]

Identitas kultur baru yang dikontsruksi kedua masyarakat dominan ini, tidak lagi terkungkung pada budaya etnik tertentu, tetapi sangat dipengaruhi oleh besarnya komunitas yang dominan di wilayah sosialisasi budaya. Masyarakat Madura yang sebagian besar berbudaya santri, keras, ekspresif dan paternalistik, berhasil mewarnai masyarakat di wilayah Pendalungan ini. Demikian pula, meskipun masyarakat Jawa jumlahnya relatif sedikit dibanding dengan Madura, juga berhasil mewarnai budaya komunikasi. Identitas kultur dua etnik merupakan kompromi dua kultur dominan yang telah bertahun-tahun membangun suatu bentuk pecampuran yang bercitra multikultur.

Berikut ini adalah skema terbentuknya hibridasi budaya di Pendalungan menurut Yuswadi:[482]

Hubungan antara budaya yang kemudian melahirkan budaya baru (subkultur) dapat dimaknai sebagai realitas hubungan *habitus, habit* dan *habitat* berlangsung secara

---

[481] Rahardjo, "Pendalungan;Periuk Besar...".
[482]Hary Yuswadi, "Budaya Pendalungan;Multikulturalitas dan Hibridasi Budaya Antaretnik", dalam Ayu Sutarto, Setya Yuwana Sudikan (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* (Jember:Biro Mental Propinsi dan Kompyawisda Jatim, 2008), 60.

linear. Hubungan antar budaya yang diperantarai oleh individu dan kelompok merupakan proses perjalinan yang saling meneguhkan. Dalam konsep *Habitus*, masing-masing individu memiliki struktur kognitif budaya yang sudah mapan, yang berawal dari pengalaman dan pengetahuan tentang budaya mereka.[483] *Habitus* tersebut masuk pada ruang (ranah) yang dikonsepsikan memiliki hubungan dengan antara satu dan lainnya. Dalam ruang sosial ini, individu dengan *habitus*nya berhubungan dengan individu lain dalam berbagai realitas sosial yang menghasilkan tindakan-tindakan sesuai dengan ranah dan modal *(habit)* yang dimilikinya.[484] Menurut Bourdieu, "dengan *habitus*, pemahaman terhadap ranah dan modal, individu juga dapat mempertanyakan struktur, dan bahkan mengubahnya".[485] Hal ini berarti bahwa hubungan antar budaya yang di bawa oleh individu sangat mungkin terjadinya perubahan akibat adanya kebutuhan untuk saling mengisi dan memperbaiki budaya tersebut secara alamiah. Dengan menggunakan konsep Habitus, pergeseran, perubahan dan saling meneguhkan antara budaya di Jawa Timur dapat dipahami sebagai proses yang alamiah yang terjadi akibat hubungan antar individu yang saling meneguhkan.

Pada sisi lain, hubungan antar individu dalam realitas akan ditemukan beberapa aturan yang tidak terucapkan. Aturan yang bekerja sebagai modus kemudian melahirkan apa yang disebut Bourdieu dengan "kekerasan simbolik" *(symbolic violence)*. Kekerasan simbolik adalah kekerasan dalam bentuknya yang sangat halus, kekerasan yang dikenakan pada agen-agen sosial tanpa mengundang resistensi, sebaliknya, malah mengundang konformitas sebab sudah mendapat legitimasi sosial karena bentuknya yang sangat halus. Bahasa, makna, dan sistem simbolik para pemilik kekuasaan ditanamkan dalam benak individu lewat suatu mekanisme yang tersembunyi dari kesadaran.[486] Hal ini dapat diamati, misalnya, dalam penggunaan bahasa, peristilahan, atau percampuran budaya dalam masyarakat. Dalam banyak banyak hal, tanpa disadari kekerasan melalui bahasa dapat dilihat dalam misalnya, bahasa Arek masuk dalam tradisi Pendalungan dan Pesisir, demikian pula sebaliknya, bahasa Pesisiran dan Mataraman masuk dalam bahasa Arek. "Kekerasan" simbolik lewat bahasa ini tanpa disadari, dan bahkan memperoleh legitimasi sosial akibat hubungan yang sangat kuat. Inilah yang disebut Bandura dengan istilah "hubungan saling meneguhkan".[487]

Meminjam istilah Christian Rahardjo[488], Jawa Timur secara kultural merupakan "Periuk Besar" yang di dalamnya terdiri dari sekian budaya mayor kemudian membentuk subbudaya baru akibat dari interaksi-interaksi dan perubahan masyarakat. Periuk besar ini juga berpengaruh pada pola partisipasi politik berdasarkan keyakinan budaya baru yang dianutnya.

---

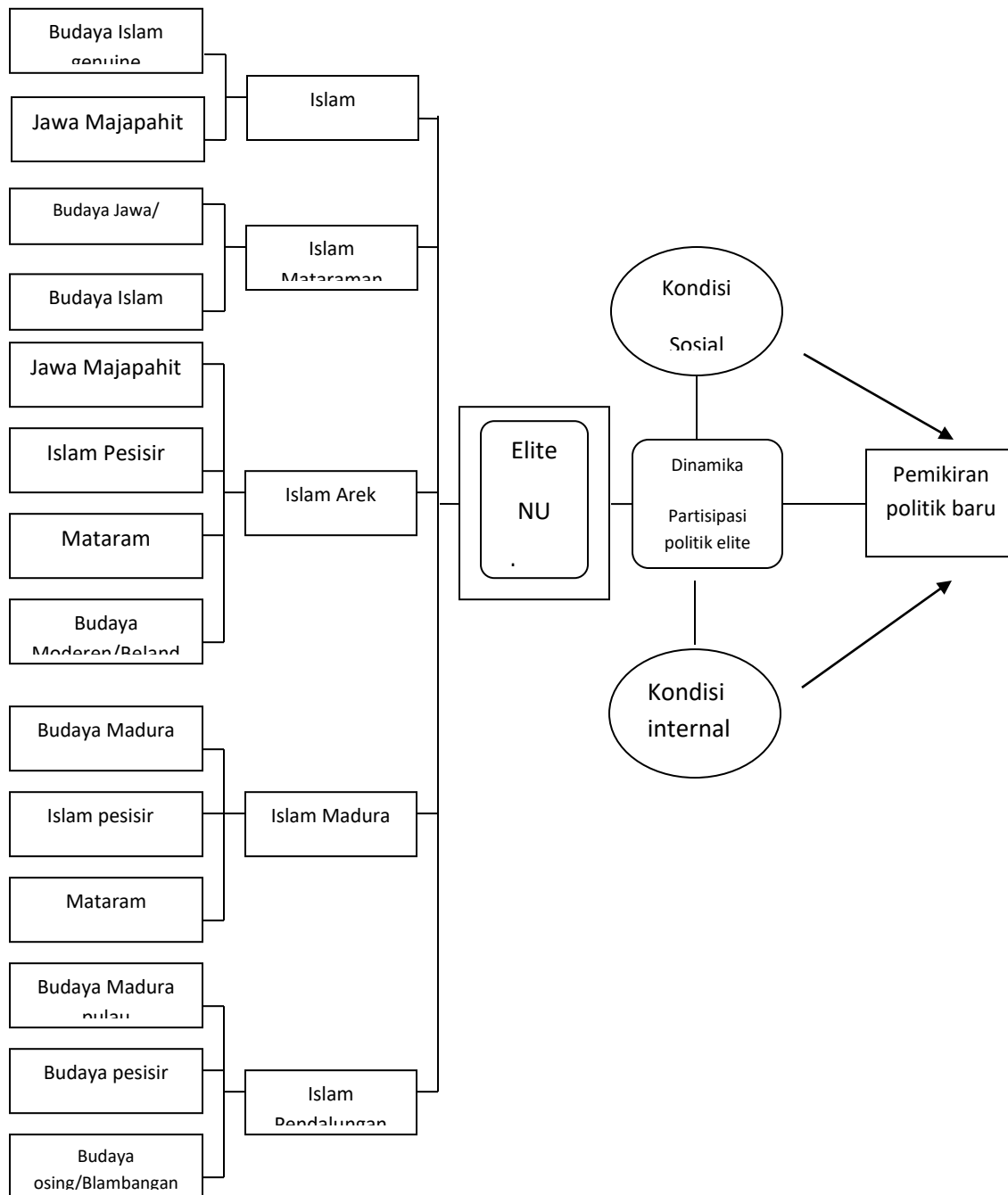
[483] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge:Cambridge University Press, 1977), 13.
[484] Pierre Bourdieu, *Distinction* (Cambridge:Cambridge University Press, 1984), 101.
[485] Ibid.
[486] Richard Harker, et al. (ed.), *Habitus X Modal + Ranah = Praktik*, ter. (Yogyakarta:Jalasutra, 2008), 116.
[487] A. Bandura, *Sosial Learning Theory* (New Jersey:Englewood-Cliffs-Pretice Hall Inc, 1977), 124.
[488] Rahardjo, "Pendalungan:Periuk Besar…"

Masyarakat Jawa Timur yang sebagian besar jamaah NU—karena budaya dan subbudaya yang mengitarinya kemudian memiliki kecenderungan berbeda dengan masyarakat secara umum di luar Jawa Timur. Di samping pengaruh budaya dan hibridasi budaya yang mempengaruhi perilaku, sikap dan pola berpolitik elite, juga adanya kultur dan perubahan sosial politik dalam lingkup yang sangat luas yang ikut membentuk pola partisipasi politik elite NU. Di samping karena adanya perubahan dan dinamika pemikiran baru utamanya intepretasi yang terus menerus terhadap konsep *Ahlussunnah waljamaah.*

Mengutip pola perubahan prilaku aktor dalam organisasi yang dijelaskan oleh DeFleur (1993:22), adanya dinamika partisipasi politik elite dapat dilihat dengan berbagai pendekatan: perubahan geopolitik akibat penetrasi kultur dan subkultur baru melalui jalan hibridasi, juga dapat diamati dengan perubahan dalam diri organisasi dan faktor sosial politik yang mengitarinya. Faktor lainnya adalah munculnya berbagai pemikiran baru di bidang keagamaan yang tertuang dalam konsep dasar *Ahlussunnah wal jamaah*. Konsep dasar *Ahlussunah wal jamaah* inilah yang (juga) melahirkan perilaku politik beragam di kalangan *Nahdliyyin*.

Berikut ini adalah gambaran perubahan geopolitik dan hibridasi yang membentuk pola partisipasi elite NU Jawa Timur :

Tabel 2

Gambaran geokultural, geopolitik dan hibridasi dalam elite NU Jawa Timur

B. Jawa Timur: Model Partisipasi Politik Masyarakat Multi Etnik

Penulis membayangkan partisipasi politik elite NU Jawa Timur seperti bermain orkestra dengan segala keragaman aliran dan alat musik menjadi satu kesatuan "alunan" yang indah dan dinamis, yang menggugah setiap orang untuk menyimaknya.

Demikian pula, yang terjadi di Jawa Timur. Partisipasi politik elite NU bagaikan sebuah oskestra, yang masing-masing memiliki karakteristik, pola, perilaku dan seni sehingga terasa berbeda alunan dan irama politik yang dimainkan dibandingkan dengan kawasan lain di luar Jawa Timur. Yang tampak di permukaan adalah ”kekacauan” irama politik, tetapi sesungguhnya semua itu merupakan cerminan budaya politik yang indah dan dinamis.

Faktor geopolitik dan hibridasi budaya merupakan salah satu elemen penting yang menciptakan kedinamisan dan keharmonisan perilaku politik masyarakat Jawa Timur. Misalnya dalam konteks budaya, pada satu sisi tetap mempertahankan budaya lama sebagai bentuk penghormatan, maka ketika ada budaya baru yang lebih memungkinkan untuk *establish* tidak dapat dipungkiri. Kondisi tersebut juga terjadi di ranah politik. Misalnya ketika berbicara masyarakat Pendalungan sebagai proses perpaduan, sebenarnya kita juga bisa membicarakan Pendalungan dalam konteks masyarakat multikultural. Mengapa demikian? Karena di samping ditemukannya data tentang perpaduan yang menghasilkan sebuah budaya baru, di wilayah kebudayaan ini juga bisa dilihat adanya budaya masing-masing etnis yang tetap dipertahankan dalam sebuah proses sosial yang menempati ruang dan waktu yang sama. Meskipun dalam kehidupan sehari-hari mereka berinteraksi, tetapi mereka tetap kukuh dalam menjalankan aktivitas budaya sesuai dengan identitas masing-masing demi terjaganya jati diri. Inilah yang disebut oleh Bourdieu sebagai bentuk peneguhan terhadap struktur kognitif yang sudah mapan.[489] Hal itu membuktikan tesis yang dilontarkan Pieterse bahwa meskipun terjadi proses hibridasi ketika berada dalam ranah interaksi sosial, tetapi identitas etnis tidak terhapus begitu saja dalam tataran kognitif dan praktis kehidupan mereka.

Dalam kasus di Jember, sebagaimana diungkap oleh Christian Rahardjo (2005)[490], misalnya, kondisi tersebut sangat tampak ketika kita melihat aktivitas budaya di wilayah selatan dan utara. Sebagai produk segregasi etnis ala kolonial, masyarakat etnis Jawa yang menempati wilayah selatan Jember (seperti Ambulu, Wuluhan, Balung, Puger, Gumukmas, Kencong, Jombang, Umbulsari, dan Semboro) sampai saat ini masih mempraktekkan produk budaya Jawa baik dalam hal bahasa, kesenian, maupun adat-istiadat lainnya. Masyarakat Jawa di Ambulu dan Wuluhan, misalnya, sampai saat ini masih melestarikan kesenian Reog yang berasal dari nenek moyangnya di Ponorogo. Di samping itu, hampir semua masyarakat di selatan juga menggemari Wayang Kulit, Jaranan, dan Campursari. Sedangkan untuk urusan pendidikan mereka tetap berorientasi pada pendidikan formal, meskipun di sana juga terdapat pondok pesantren.

Di wilayah utara, masyarakat tetap bertahan pada orientasi budaya Madura. Bahasa Madura merupakan bahasa sehari-hari masyarakat di Kecamatan Arjasa, Jelbug, Sukowono, Kalisat, Sumberjambe, Ledokombo, Mayang, dan sebagian Pakusari. Di

---

[489]Richard Harker, et al. (ed.), *Habitus X Modal*, 120.
[490] Rahardjo, “Pendalungan:Periuk Besar…”

samping ludruk ala Madura, masyarakat di sana gemar melihat pertunjukan *Hadrah* sebagai kesenian pesantren yang menjadi orientasi pendidikan etnis Madura. Pengajian juga menjadi acara favorit karena di samping mendapatkan wejangan-wejangan tentang Islam, mereka juga bisa bertemu dengan para *Lorah* (sebutan untuk kyai) ataupun *Gus* (anak kyai) yang dianggap bisa mendatangkan berkah bagi kehidupan warga. Sedangkan di wilayah tengah—kota dan pinggiran kota—di samping berdagang, etnis Tionghoa—sebagai berkah reformasi politik nasional—juga mulai mengembangkan kesenian Barongsai dan Liang liong sebagai kesenian khas mereka. Pada peringatan Imlek, kesenian ini dipertontonkan menyusuri jalan-jalan protokol kota Jember.

Meskipun generasi mudanya sudah banyak yang menggunakan Bahasa Indonesia dan Bahasa Jawa dengan aksen Tionghoa, Bahasa Mandarin sudah mulai diperkenalkan lagi. Dalam hal pendidikan sebagian besar warga etnis Tionghoa tetap menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah-sekolah yang dikelola gereja, seperti SD, SMP, dan SMA Santo Yusuf, SMA Setya Cadika, dan lain-lain. Sementara etnis Arab tetap kukuh mempertahankan identitasnya dengan tetap melestarikan pernikahan sesama etnis. Mereka juga masih mempertahankan Musik Gambus sebagai pemenuh kebutuhan estetiknya.

Fakta-fakta di atas merupakan sisi lain Pendalungan. Sebuah komunitas budaya yang selama ini hanya dianggap bercirikan perpaduan budaya Jawa dan Madura, ternyata menyimpan 'sebuah orkestra multikultural' yang berjalan dengan harmonis dan dinamis. Meskipun seringkali dikatakan menghasilkan produk budaya hibrid yang dinamakan Pendalungan ternyata mereka tetap menikmati kesejarahan dalam bentuk pemertahanan identitas kultural etnis masing-masing. Mereka yang selama ini melangsungkan kehidupan dalam 'sebuah periuk besar' di Jember, Bondowoso, Situbondo, Probolinggo, dan Lumajang ini berhasil mengembangkan satu bentuk masyarakat multikultural yang sangat toleran dalam menghargai perbedaan.

Faktor dialektika budaya sangat menentukan terhadap munculnya kekayaan budaya baru melalui interaksi yang cukup intens. Inti dari proses interaksi adalah agar individu menjadi anggota masyarakat, yakni belajar kultur masyarakat itu dan berpartisipasi sepenuhnya dalam masyarakat itu. Kondisi sosial tempat di mana menusia bernteraksi, pemaknaan atau pemikiran mereka terhadap kondisi sosialnya, serta prilaku dan tindakan mereka, berhubungan saling meneguhkan. Manusia dengan pemaknaan dan pemikirannya mengenai identitas kulturalnya yang telah mapan dalam struktur kognitif yang dikembangkannya, (*habitus*) memproduk prilaku dan tindakan (*habit*), sebagai rekasi terhadap kondisi sosialnya (*habitat*). Pada waktu yang sama, *habit* mempengaruhi *habitat*. Selanjutnya, *habitat* yang berubah menuntut pengembangan *habitat* baru, sehingga memproduk *habit* baru. Begitu seterusnya. Hubungan antar komponen tersebut berlangsung dalam tiga momen secara simultan, dan masing-

masing berhubungan saling meneguhkan. Inilah yang disebut Bandura (1977)[491] dengan istilah *interlocking determinants* (hubungan saling meneguhkan), atau Thompson (1990)[492] menyebut dengan istilah *compatibility conditions* (keadaan yang saling sesuai).

Kasus yang sama juga terhadi di budaya Arek, Madura, Pesisir dan Mataraman, meskipun terdapat beberapa penekanan di mana faktor geopolitik yang membedakan satu sama lain. Orkestra multikultural juga membawa akibat pada orkestra politik. Kondisi geopolitik Madura yang menempatkan kiai sebagai pusat pemersatu juga terjadi di masyarakat Pendalungan. Fungsi kiai sebagai tokoh agama dan tokoh politik dimaknai sebagai suatu keniscayaan yang masih diyakini dan ditaati oleh masyarakat setempat. Tokoh-tokoh penting yang memiliki peran dan pengaruh politik adalah kiai keturunan Madura atau Pendalungan. Sebut saja Kiai Achmad Shiddiq, Kiai Yusuf Muhammad, Kiai Khotib (Jember) Kiai As'ad, Kiai Sofyan, Kiai Fawaid (Situbondo), Kiai Wahid Zaini dan Kiai Mutawakil (Probolinggo) dan Kiai Mahmud Zein (Pasuruan) merupakan tokoh Pendalungan yang memiliki pengaruh dan peran peran dalam politik setempat.

Sementara di kawasan pesisir, meskipun kiai memiliki porsi dan pengaruh yang cukup besar, tetapi masyarakat muslim lebih rasional dalam berpolitik. Hubungan kiai-santri atau guru murid lebih longgar, artinya pilihan politik kiai tidak serta merta akan diikuti oleh pilihan politik santri. Tesis Friedman (1992) yang menyatakan bahwa setiap aktor dipandang sebagai manusia yang mempunyai tujuan dan mempunyai maksud, dan tindakannya tertuju pada maksud tersebut, berlaku di kawasan tersebut Meskipun posisi kiai sangat kuat sebagai pembimbing agama, namun tidak mampu menggiring massanya mengikuti pilihan politik kiai. Dalam kasus sejarah Pemilu, tidak selamanya Partai Politik yang didukung oleh kiai dapat memenangkan secara telak. Berbeda dengan kasus di Madura Pulau maupun Pendalungan, yang tingkat kemenangan partai politik yang didukung oleh kiai NU lebih tinggi. Perubahan-perubahan pilihan politik kiai sangat berpengaruh pada kecenderungan pilihan politik santri (masyarakat). Misalnya kasus di Situbondo, karena ketidakcocokan antara Gus Dur dan Kiai Fawaid, kemudian Kiai Fawaid pindah dari PKB ke PPP. PPP yang tahun 1999 hanya memperoleh 1 kursi, dalam Pemilu 2004 naik signifikan menjadi 7 kursi. Namun secara umum masih didominasi oleh PKB, demikian juga di kawasan pesisir meskipun jumlah kemenangan suaranya tidak sebesar kawasan Pendalungan maupun Madura Pulau.

Sementara di kawasan Arek yang lebih heterogen, permainan orkestra politiknya lebih dinamis dan enak didengar. Kultur santri dan moderen melebur menjadi satu domain kultur politik;yaitu tidak ada yang dominan. Semangat religius dan nasionalisme menyatu dalam politik yang membuat orkestra politik komunitas Arek sangat dinamis. Kesimpulan cuma satu;pada saat tertentu kelompok religius kalah, saat waktu berbeda kelompok nasionalis yang menang. Kasus Surabaya sangat mudah diukur. Dalam Pemilu 1999, PDIP yang memenangkan Pemilu, sementara tahun 2004

[491] A. Bandura, *Sosial Learning Theory*, 124.
[492] M. Thompson, A. Wildavsky R. Ellis, *Cultural Theory* (Sanfrancisco:Westview Press, 1990), 88.

yang unggul adalah PKB. Dinamisitas politik hampir terjadi di semua kawasan yang dikategorikan kawasan Arek, dari Surabaya hingga Kediri.

Gambaran lain orkestra elite politik yang berlatar NU adalah pesantren di Jombang. Empat pesantren besar yang memiliki hubungan kesejarahan sangat kuat dengan NU, dan memiliki hubungan kekerabatan satu sama lain, yaitu; empat pesantren di Jombang; Tebu Ireng, Tambak Beras, Denanyar dan Paterongan. Sejak Orde Baru kecenderungan pilihan politik elite NU yang masih berhubungan kekerabatan dengan keluarga pesantren tersebut cenderung berbeda, misalnya, keluarga Tebu Ireng ada yang PPP, PKB dan PKNU/I, sementara Tambak Beras cenderung ke PKB dan PDIP, utamanya Kiai Hasib yang menjadi anggota DPR dari FPDIP. Sementara Pesantren Paterongan sudah lama menjadi corong Golkar melalui Kiai As'ad dan Jam'iyyah Thoriqoh, sementara Gus Luqman, mantan Rektor Undar menjadi tokoh PAN. Sementara Denanyar masih istiqomah dengan PKB, melalui keluarga Iskandar yang memiliki pengaruh besar baik di tingkat nasional maupun lokal Jombang. Kondisi tersebut membenarkan proposisi Tadjoer Rizal [493] dalam penelitiannya di Sumber Arum Jombang, yang menyatakan bahwa hibridasi kultural sangat mungkin memiliki dampak pada perubahan aspek yang lain, termasuk dalam politik. Budaya Arek yang kompleks (termasuk dalam budaya pesantren) memungkinkan terjadinya pergeseran dalam pilihan politik, karena kuatnya arus hibridasi budaya ke dalam ranah politik.

Perbedaan kecenderungan Islam pesisir dan Madura Pulau/Pendalungan dengan kawasan Arek tergambar dari pilihan yang monolitik ke multipolitik. Pada Era Reformasi pasca Orde Baru kecenderungan pilihan politik masyarakat tradisional pesisir dan Madura baik Pulau maupun Pendalungan tidak keluar dari basis dasar politik, yakani PKB. Sementara bagi yang *mufaroqah* dengan Gus Dur lebih cenderung menjatuhkan pilihan politiknya pada PPP, yang secara tradisional (masih) memiliki ikatan kesejarahan dengan elite NU. Sementara dalam tradisi Arek, bukan sekedar hubungan kiai-santri yang mengalami pergeseran, sebagaimana yang dinyatakan oleh Asfar ketika melakukan penelitian di Jombang, yang ia sebut pergeseran tradisional ke rasional,[494] melainkan sudah keluar dari tradisi NU yang cenederung monolitik dan sulit keluar dari lingkar politik tradisional. Dalam konteks ini, pilihan Kiai Hasib ke PDIP dan Gus Luqman ke PAN secara alamiah-tradisional melampaui pergeseran politik sebagaimana dikemukakan dalam penelitian Asfar.

Kasus dalam budaya Arek dapat diamati dengan Teori Pertukaran Rasional Emerson[495], yang memusatkan perhatiannya kepada keuntungan yang didapat dari dan kontribusi yang disumbangkannya dalam proses interaksi sosial. Aktor akan bertindak secara rasional manakala ia memperoleh keuntungan dari tindakannya

---

[493] Ridjal Bdr., *Tamparisasi Tradisi*, 348.
[494] Asfar, "Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai….",
[495] Debra Friedmen, Michael Mechter, "The Contribution of Rational Choice...", 202.

tersebut. Peran dari elite pesantren yang cenderung berbeda secara tradisional, karena yang bersangkutan memperoleh manfaat dari pertukaran tersebut.

Sementara dalam tradisi Mataraman, orkestra politik cenderung statis. Pengaruh Mataram dan sufisme yang dianut oleh Kraton sangat menonjol dibandingkan dengan kawasan lain di Jawa Timur. Agama sufi yang menjadi ciri khas Keraton dijadikan sebagai dasar untuk menjelaskan, menyusun dan memberi makna terhadap berbagai aspek dalam kehidupan. Semua itu mirip dengan apa yang disebut Martin (1987), sebagai subtekstual (*subtextual assumptions*)[496], dan dari subjek itu sendiri merupakan rangkaian dasar dari penafsiran di Jawa dan di dunia muslim secara keseluruhan. Bagaimanapun di kalangan Islam Mataraman, cara menafsirkan dan menerapkan aksioma-aksioma ini mempunyai pengaruh pada bagaimana aspek-aspek kebudayaan politik dan keagamaan dipahami.

Proses penafisran ini menghasilkan dua bentuk dasar religiusitas, masing-masing mempunyai rangkaian luas dari berbagai varian yang bersifat personal, berbasis kelas dan regional. Secara umum Islam Jawa mengharuskan agar ritus-ritus peralihan kehidupan—seperti khitanan, perkawinan, kematian dilaksanakan dengan menggunakan hukum Islam, tetapi juga berpegang pada apsek lain dari kesalehan yang syariatnya merupakan suatu hal bebas-pilih. Di dalam dua hal ini, oleh Woodward (2005)[497] penerapan mikrokosmos dan makrokosmos ke dalam pemikiran kosmologis, keagamaan, sosial dan politik menstransformasikan watak mistisme sufi Jawa. Secara umum, sufisme merupakan agama yang sangat pribadi. Fokusnya adalah hubungan antara mistik individual dan Allah. Di kawasan Mataraman, struktur jalan mistik memainkan peran dalam pemikiran sosial dan politik tradisional.

Salah satu alasan mengapa tradisi politik elite NU yang cenderung ke PKB atau PPP tidak selamanya berlaku di kawasan Mataraman, karena adanya penerapan mikro/makro kosmos dalam kahidupan nyata (politik), utamanya praktik sufisme. Geertz[498], menyatakan bahwa bentuk kesalehan yang dipraktikkan oleh Islam priyayi atau abangan (untuk membedakan dengan santri pesisir, arek dan Madura) memiliki varian personal dan regional yang sangat luas. Perbedaan itu pada akhirnya bersandar pada penafsiran individual, dua hal yang cenderung menyatu sama lain. Fungsi kiai dalam kehidupan lebih banyak bermain pada wilayah keagamaan melalui praktik Thoriqoh. Sementara fungsi-fungsi politiknya lebih bersifat personal, dan kecenderungannya kepada politik yang lebih membawa manfaat dibandingkan *mudlarat*.

Kenyataan bahwa faktor geokultural dan geopolitik memberikan andil terhadap kecenderungan dalam pilihan politik dapat dilihat dari hasil Pemilu, dari Pemilu 1955 sampai 2004. Kenyataan bahwa faktor kultur dan ideologi memainkan peran penting

---

[496] Sebagaimana dikutip oleh Saiful Muhtadi, *Komunikasi Politik NU*, 237.
[497] Woodward, *Islam Jawa*, 114-5.
[498] Geertz, *Santri, Abangan dan Priyayi*, 173.

dalam menentukan partisipasi politik masyarakat Jawa Timur tidak dapat dielakkan. Dalam sejarah Pemilu, faktor budaya dan ideologi (khususnya yang disebut massa Islam dan nasionalis) dengan mudah dapat diamati dari hasil Pemilu dari tahun ke tahun. Perubahan memang tetap ada, tetapi karakteristik dan kecenderungan pilihan politik masyarakat tetap bertahan, dan selalu beriringan dengan proses waktu yang cukup panjang tersebut.

Dalam Pemilu 1955 yang diikuti 39 peserta, NU dan Masyumi (Majlis Syura Muslimin Indonesia) merupakan kekuatan besar politik yang bersandarkan pada basis massa Islam di propinsi ini. Sementara di kubu partai yang bercorak non agama, kiprah PNI (Partai Nasinalis Indonesia) dan PKI (Partai Komunis Indonesia) juga memiliki pengaruh yang juga besar.

Hasil Pemilu 1955 mengukuhkan keempat partai tersebut sebagai peraih suara yang signifikan. Sementara partai-partai lain tidak berbuat banyak. Pada Pemilu 1955, suara terbanyak dikumpulkan Nahdlatul Ulama'. Tidak kurang dari 3.370.000 suara diraih NU, atau 34, 1 % dari 9 juta suara yang dinyatakan sah. Dengan proporsi sebanyak itu, NU menguasai 20 kursi legislatif, atau 31,7 % dari total 63 kursi yang diperebutkan.

Sisi lain, PNI dan PNI saling bersaing ketat di posisi selanjutnya. PKI, misalnya mampu mengumpulkan suara 23,3 %, dan merebut 14 kursi. Adapun PNI memperoleh 22,8 % atau setara dengan 14 kursi, sementara Masyumi memperoleh 11, 2 %.[499]

Dari keempat partai tersebut, tampak bahwa kekuatan partai bercorak Islam dan non-Islam di Jawa Timur bersaing ketat. Jika digabung, suara yang dikumpulkan oleh partai NU dan Masyumi menguasai 45,3 %, sementara PNI dan PKI mencapai 46,1 %. Namun jika dilihat dari sebaran suara berdasarkan posisi geografis, partai-partai yang berbasis Islam, menguasai wilayah timur Jawa Timur. Kawasan tapal kuda seperti Bondowoso, Situbondo, Banyuwangi, Jember, Probolinggo, Pasuruan, Sidoarjo, Gresik, Lamongan, Surabaya dan Madura mereka kuasai. Di wilayah ini hanya Surabaya yang tidak dimenangi oleh NU. Sebaliknya, wilayah barat seperti Bojonegoro, Tuban, Madiun, Ngawi, Magetan hingga kawasan selatan dikuasai PNI dan PKI.[500]

Persaingan juga terus terjadi pada Pemilu sesudahnya. Pada Pemilu 1971, Golkar meraih 54,9 %, sementara partai-partai Islam yang di kemudian hari menjadi PPP meraih 39,3 %. Saat itu, kantong suara NU seperti Pasuruan, Banyuwangi, Bondowoso, Situbondo, Jember dan pulau Madura dan beberapa kabupaten di kawasan timur tidak terkuasai oleh Golkar. Namun sebelah barat yang berbatasan dengan Jawa Tengah, seperti Ponorogo, Pacitan, Ngawi, Madiun dan Bojonegoro—wilayah yang sebelumnya berada dalam penguasaan PKI dan PNI, sepenuhnya dikuasai Golkar.[501]

---

[499] *Kompas*, 8 Juli 1971
[500] Ibid.
[501] *Kompas*, 6 Pebruari 2004

Pemilu berikutnya lebih banyak memaparkan kisah sukses Golkar. Pemilu 1977, misalnya Golkar meningkatkan perolehan suaranya menjadi 59,2 %, adapun PPP turun menjadi 35,9 %. Jika sebelumnya Situbondo, Bondowoso, Jember, Sampang, Sumenep, menjadi kantong PPP, kali ini justru dalam penguasaan Golkar. Kekuatan PPP semakin terpuruk dalam Pemilu 1982 dan 1987, utamanya sejalan dengan kebijakan NU pada tahun 1984 untuk "kembali ke Khittah 1926" yang dengan sendirinya menjauhkan diri dari kehidupan politik, maka suara PPP tinggal 21,4 %. Hampir di semua kabupaten, kecuali di kabupaten Mojokerto, PPP yang tak terkalahkan. Di sisi lain perolehan suara Golkar mencapai 70, 7 %. Proporsi tertinggi yang pernah diraih Golkar sepanjang Pemilu Jawa Timur.[502]

Tahun 1992 kekuatan PPP mengeliat, saat itu PPP memperolah 25,2 %, sementara Golkar meskipun berkurang, masih berjaya dan meraih 58,8 %. Beberapa kota dan kabupaten yang sebelumnya direbut Golkar seperti Pasuruan, kali ini kembali dikuasai PPP. Demikian untuk kota dan kabupaten di bagian timur Jawa Timur. Pada Pemilu 1997 geliat PPP semakin menjadi, kota dan kabupaten seperti Bangkalan, Pamekasan, Jombang dan Bondowoso maupun kota Surabaya, persaingan dengan Golkar tidak terhindarkan. Hanya di Pasuruan saja yang diungguli Golkar. Secara keseluruhan suara Golkar mencapai 62,9 %, sementara PPP memperoleh 33,9 %.[503]

Hegemoni politik Orde Baru yang berlangsung 32 tahun pada kenyataannya tidak mampu menghapus loyalitas politik rakyat Jawa Timur terhadap identitas dan ideologi pada partai-parati politik yang semenjak Pemilu pertama sudah menjadi pilihannya. Hasil Pemilu 1999 menguatkan kesan demikian. Dari 48 partai politik yang bersaing di propinsi ini, persaingan partai yang mengandalkan basis massa Islam dan nasionalis tampak ketat. Secara umum, Propinsi Jawa Timur tetap merupakan basis utama PKB pada Pemilu 1999. PKB menang 35, 48 %, sementara PDI memperoleh 33,81 %. Di Jawa Timur pada Pemilu 1955, NU memperoleh 34,14 %, PKI memperoleh 23, 29 % dan PNI 22, 80 %. Sedangkan Masyumi memperoleh 11, 24 %.[504] Kondisi demikian mengingatkan pada Pemilu 1955, di mana partai-partai seperti NU, PKI dan PNI saling berebut pengaruh di daerah ini.

Kondisi yang kurang menguntungkan dialami oleh partai Golkar. Jika sebelumnya menguasai selama enam kali Pemilu dengan perolehan suara selalu di atas 50 %, kali ini terpuruk ke tempat ketiga, hanya mampu merah 12,7 %.

Persaingan PKB dan PDIP terjadi ke tingkat kabupaten dan kota. Sekalipun di tingkat propinsi PKB unggul, namun PDIP lebih banyak menguasai di daerah kabupaten dan kota. Sebanyak 23 kabupaten/kota yang berada di sebelah barat Jawa Timur dikuasai partai ini. PKB hanya menguasai 13 kota/kabupaten dan terkonsentrasi

---

[502] Ibid.
[503] Ibid.
[504] Moch. Nurhasim, "Pengaruh dan Kakuatan Kiai dalam Rekrutmen Politik", dalam Syamsudin Haris (ed.), *Pemilu Langsung di Tengah Oligarki Partai;Proses Nominasi dan Seleksi Calon Legislatif Pemilu 2004* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2005), 31.

di wilayah tapal kuda dan Madura, sisanya, Pamekasan dimenangkan oleh PPP. Kondisi demikian juga tidak banyak berbeda dengan tahun 1955. Kota/Kabupaten wilayah barat Jawa Timur menjadi wilayah penguasaan partai-partai non-agama seperti PKI dan PNI, sementara wilayah timur, utamanya tapal kuda dan pesisir merupakan penguasaan partai-partai Islam. Bedanya jika kabupaten/kota Malang, Jombang dan Sidoarjo pada Pemilu 1955 dikuasai NU, pada Pemilu 1999 suara PKB tidak cukup mampu menandingi suara PDIP. Sebaliknya, Trenggalek yang di masa lampau menjadi wilayah PNI, kini suara PDIP tidak mampu membendung suara PKB.

Kisah sukses PKB berlanjut hingga Pemilu 2004 yang memperoleh 31,3 %, dan kondisi sebaliknya, PDIP mengalami kemunduran dengan hanya memperoleh 24, 3 %. Basis-basis PDIP tersedot oleh suara Golkar yang merangkak naik menjadi 15,3 %, demikian pula partai-partai lain yang berhaluan nasionalis, seperti Demokkrat mampu menyedot suara PDIP. Dari sisi penyebaran suara, baik PKB, PDIP maupun Golkar belum beranjak pada posisi sebelumnya. Kabupaten dan kota yang selama ini manjadi basis dan kantong suara tetap bertahan pada Pemilu 2004.

Berikut ini adalah gambaran hasil Pemilu Jawa Timur dari tahun 1955-2004.

Tabel 3

Diskirpsi Hasil Pemilu Jawa Timur

Tahun 1955 S/D 2004[505]

Pemilu	Partai	Hasil (%)	Konsentrasi Kemenangan (Basis Partai)	Keterangan
		Orde Lama		
1955	NU	34,1 %	Basis dukungan;Situbondo, Probolinggo, Pasuruan, Sidoarjo, Surabaya, Gresik, Pasuruan dan Madura	
	PKI	23,3 %	Blitar, Nganjuk, Bojonegoro, Tuban, Ngawi	

[505] Data diolah dari berbagai sumber, utamanya;*Kompas*, 08 Juli 1971, *Kompas*, 5 Juni 1997, *Kompas*, 10 Pebruari 2004, Litbang Kompas Jawa Timur, www.situsjatim.com/, Syamsuddin Haris (ed.), *Pemilu Langsung di Tengah Oligarki Partai* (Jakarta:Gramedia, 2005), Muhammad Asfar, *Pemilu dan Prilaku Pemilih 1955-2004* (Surabaya:Pustaka Eureka dan PusdeHAM, 2006)., Iskandar Ritonga, et.al., “Kiprah Perempuan di Aras Politik Indonesia” (Hasil Penelitian, tidak diterbitkan, 2005).

	PNI	22,8 %	Blitar, Nganjuk, Bojonegoro, Tuban, Ngawi, Madiun, Magetan	
	Masyumi	11,2 %		
		Orde Baru		
1971	Golkar	54 %	Ponorogo, Pacitan, Ngawi, Madiun, Bojonegoro (sebelumnya masuk wilayah PNI dan PKI)	
	NU dan Partai-Partai Islam	39, 3 %	Situbondo, Probolinggo, Pasuruan, Sidoarjo, Surabaya, Gresik, Pasuruan, Banyuwangi dan Madura	
	Partai lain	7, 4 %		
1977	Golkar	59, 2 %	Pasuruan, Situbondo, Bondowoso, Jember, Sampang, Sumenep dimenangkan Golkar (sebelumnya kawsan NU)	
	PPP	35, 9 %	Meski kalah, PPP masih meraup suara besar di basis tradisional;Madura, tapal kuda dan pesisir	
	PDI	5,4 %		
1982	Golkar	69,8 %	Kekuatan Golkar masih dominan di wilayah Barat, dan hampir menang di semua kota/kabupaten	
	PPP	25,60 %	Suara-suara PPP masih bertahan di kawasan Madura dan sebagian tapal kuda	
	PDI	4,8 %		
1987	Golkar	70 %	Golkar hampir menang semua Kabupaten dan Kota	
	PPP	21,4 %	Suara-suara PPP masih bertahan di kawasan Madura dan sebagian	Jatuhnya suara PPP sejalan dengan

			tapal kuda	keluarnya NU dari politik, yang dikenal dengan kembali ke Khittah 1926
	PDI	8,2 %		
1992	Golkar	58, 8 %	Golkar tidak mampu mempertahankan di kawasan Madura dan tapal kuda	
	PPP	25, 2 %	Pasuruan dan Jatim bagian timur PPP memperoleh suara signifikan	
	PDI	18,4 %		
1997	Golkar	62,9 %	Dominasi Golkar tetap kuat di basis Barat, tetapi mulai tersaingi di kawasan tapal kuda	
	PPP	33,9 %	PPP memperoleh suara signifikan di Surabaya, Bangkalan, Pamekasan, Jombang, dan Bondowoso, meskipun masih tetap kalah	
	PDI	4,2 %		
Pasca Orde Baru (Reformasi)				
1999	PKB	35,5 %	PKB menang di 13 kota/kabupaten, meliputi Madura dan tapal kuda, dan Trenggalek	
	PDIP	35,3 %	PDIP menang di 23 Kabupaten/Kota, khususnya di bagian barat dan selatan	Termasuk menag di Sidoarjo, Jombang dan Malang (yang sebelumnya selalu dimenangkan NU)
	Golkar	12,7 %		
	PPP	5,2 %		

2004	PKB	31, 3 %	Suara PKB meski berkurang, tapi unggul jauh. Di Surabaya, PKB dan PDIP relatif imbang	
	PDIP	24, 3 %	Suara PDIP berkurang karena terpecah ke Demokrat di daerah basis massanya	
	Golkar	15, 3 %		
	PPP			

Dilihat dari sisi geopolitik, hasil Pemilu tahun 1955-2004 kecenderungan umum perilaku pemilih tidak mengalami perubahan-perubahan signifikan. Kawasan Mataraman sejak tahun 1955 didominasi oleh PKI dan PNI, dan pada Pemilu 1971 dikuasai oleh Golkar. Sementara pada pemilu pasca Orde Baru posisi Golkar memperoleh saingan dari PDIP. Di daerah ini pula hasil suara PKB dan/atau partai politik yang berbasis pada NU tidak pernah mengalami suara signifikan. Sementara di kawasan Madura Pulau dan Pendalungan justru sebaliknya. Suara NU pada Pemilu 1955 cukup dominan, demikian pula pada Pemilu 1999 dan 2004, dimana PKB hampir memenangkan di semua kawasan ini.

Sementara dalam wilayah Arek dan Pesisir, antara partai nasionalis dan religius berjalan beriringan, dan/atau tidak selamanya memiliki keunggulan yang signifikan. Misalnya dalam Pemilu 1955, kawasan Surabaya dan sekitarnya suara NU dan partai nasioanalis saling mengejar dan perbedaannya tidak setajam di kawasan lain. Hal yang sama terulang dalam Pemilu 1999 dan 2004, dimana PDIP yang menang pada tahun 1999, dan akhirnya juga kalah pada tahun 2004.

Dari sini dapat dilihat bahwa, faktor geokultural dan geopolitik secara eksplisit memberikan dampak pada pilihan-pilihan politik masyarakat. Hal inilah yang kemudian memberikan gambaran karakter terhadap partisipasi elite NU yang mendiami lima kawasan tersebut.

Berikut ini adalah gambaran orkestra politik dalam masyarakat yang multi etnik Jawa Timur :

Tabel 4

Tipologi dan Kecenderungan Pilihan Politik

Elite NU Jawa Timur

Kawasan	Etnis/Bahasa	Hubungan Kesejarahan	Hubungan Agama-Politik	**Kecenderungan Politik**		
				Orde Lama	**Orde Baru**	**Pasca Orde Baru**
Mataraman (Madiun, Magetan, Nganjuk, Kediri)	Jawa/ Jawa Tengah (Kraton)	Di bawah kekuasaan Mataram Islam yang sinkretik	Rasional lebih mementingkan substansi dari pada simbol Sangat taat pada raja/pimpinan negara Kecenderungan berpolitik secara personal	PNI dan PKI	Golkar dan PDI	PDIP dan Golkar
Pesisiran (Kawasan utara Gresik, Lamongan dan Tuban)	Jawa/ Jawa Timuran (bahasa Arek)	Kawasan Islam genuine/ Kawasan makam para wali	Rasional-pragmatis Substansi dan simbol berjalan paralel Kiai-santri/masyarakat berhubungan lebih rasional	NU dan Masyumi	PPP dan Golkar	PKB, Golkar dan PAN
Madura Pulau (Madura dan Kepulauan)	Madura/ Madura Timur (halus), Madura Barat (kasar)	Kawasan Islam tradisional pesantren	Tradisonal-kharismatik Kuat mempertahankan simbol-simbol tradisi keagamaan Fanatik pada kiai	NU	PPP sebagian Golkar	PKB mayoritas
Pendalungan	Madura/ Madura-	Migran Madura	Tradisional-kharismatik	UN	PPP sebagian	PKB mayorit

(Jember, Banyuwangi Bondowoso, Situbondo, Lumajang, Pasuruan, Probolingo)	Jawa (gado-gado)	pulau pada abad 19 dan 20 awal	tetapi mulai pragmatis Kuat mempertahankan simbol tradisi keagamaan Fanatik pada kiai		Golkar	as
Arek (Surabaya, Sidoarjo, Malang, Jombang)	Jawa/ Berbahasa Jawa khas Arek, Sebagian berbahasa Madura	Sebagian besar migran berbagai wilayah di Jawa Timur	Rasional-pragmatis (karena pengaruh budaya popular metropolitan) Egaliter, toleran dan kosmopolit	PNI, PKI, NU dan Masyumi	Golkar, PPP dan PDI	PKB dan PDIP seimbang

Terdapat perbedaan pola partisipasi politik sebelum dan sesudah Orde Baru. Pada masa Orde Baru partisipasi politik masyarakat lebih bercorak mobilisasi *(mobilized participation)*, dan tidak sepenuhnya berangkat dari kesadaran politik masyarakat. Partisipasi masyarakat seperti dalam kampanye Pemilu dan di tempat pemungutan suara cenderung meningkat karena tekanan atau perintah/mobilisasi aparat pemerintah, dan bukan kebutuhan mereka sendiri untuk memberikan kontribusi dalam proses politik. Masyarakat mengikuti pemerintah karena takut stigma yang populer kala itu, ”anti pembangunan”, ”ekstrim kanan dan ekstrim kiri”. Stigmatisasi itu cukup efektif untuk memobilisasi masyarakat guna memberikan legitimasi politik bagi orde baru. Sedangkan pada ”Reformasi” pasca Orde Baru, partisipasi politik lebh bersifat otonom *(autonomous participation)*. Ini dimungkinkan karena di era reformasi terjadi equilibrium politik antara peran negara *(state)* dan masyarakat *(society)*. Era *bureaucratic authoritarian*, di mana birokrasi negara melakukan kooptasi dan penetrasi dalam semua lini kehidupan sudah berakhir, berganti dengan transaksi politik antar kekuatan politik secara demokratis.

Sementara itu, motivasi di balik tindakan politik elite NU sangat bervariasi. Untuk mengungkapkan hal tersebut, perlu di lakukan penelurusan di balik tindakan

elite yang terlibat dan memilih partai politik tertentu. Dalam hal ini, teori Schultz[506] menjadi penting untuk dikemukakn, yaitu tentang *because motive* (dasar yang menjadi pijakan keterlibatan politik), dan *in order to motive.* Menurut pandangan ini, alasan elite NU berpolitik karena panggilan agama, atau perintah berpolitik merupakan diktum al-Qur'an yang menjadi kewajiban bagi setiap muslim atau warga negara yang keberadaanya sah menurut peraturan (*because motive*). Sementara karena merupakan perintah agama, berpolitik mengandung konsekuensi ibadah untuk memperoleh pahala (*in order to motive*). Sementera Berger (1984)[507] menambahkan dengan motif pragmatis (*pragmative motive*), bahwa individu melakukan tindakan berdasarkan atas motif kepentingan. Dalam konteks ini, kepentingan kiai berpolitik adalah untuk bisa mengakses ke sumber-sumber produksi (kekuasaan) melalui patronase santri, alumni, atau jaringan yang pada pada saatnya bermanfaat untuk masa depan pesantren.

Berikut ini adalah makna tindakan-tindakan politik elite NU dalam berpolitik, kepatuhan pada arus politik kiai (PKB) dan kecenderungan untuk melanggar *Khittah.*

Tabel 4

Makna partisipasi politik elite NU berdasarkan *because motive, in order to motive* dan *pragmatic motive*

Tindakan	because motive	In order to motive	Pragmatic motive
Kiai berpolitik	Perintah agama, mengandung kesucian, penggilan kemanusiaan	Berpolitik bagian dari ibadah, setiap ibadah akan memperoleh pahala di akhirat	Sebagai alat untuk memperbaiki keadaan, agar pesantren bisa memiliki akses ke sumber-sumber produksi
Ikut arus politik kiai (PKB)	Keharusan keagamaan, karena PKB adalah NU	Agar memperoleh barokah kiai, kehidupan lebih baik, terjamin dunia akhirat	PKB dan kiai adalah media yang dapat mempermudah akses ke semua komponen masyarakat
Melanggar	Khittah bukan	Supaya lebih	Mempercepat

[506] Craib, *Teori-teori Sosial Moderen*, 126.
[507] Peter L. Berger, RJ. Neuhaus, "To empower people;the role of mediating structure in public policy", dalam DC. Korten, R. Klauss (ed.), *People Centered Development* (Connecticut:Kumarian, 1984), 253-4.

Khittah 1926	pelarangan, tetapi pembatasan	leluasa dalam melakukan tindakan politik	akses ke semua elemen politik, proses adaptasi ke semua lapisan masyarakat

Motivasi politik kiai bukan sesuatu yang final, karena sangat mungkin mengalami perubahan karena adanya desakan dan konflik yang terus menerus terjadi di partai yang banyak dibidani elite NU. Dalam konteks ini, dapat dimaknai bahwa keterlibatan elite NU dalam politik hanya bersifat "simbolik" karena merasa sama-sama berjuang mendirikan dan membesarkan, namun tidak menutup kemungkinan adanya *mufaroqah*, sebagaimana keluarnya sebagian elite NU dari PKB kemudian mendirikan PKNU. Dalam konteks ini, Blumer (1969) menyatakan, bahwa setiap manusia mempunyai kebijakan modifikasi dan perubahan, sebagian karena kemampuan mereka berinteraksi dengan diri mereka sendiri, yang memungkinkan mereka menguji sekian peluang tindakan, menilai keuntungan dan kerugian relatif mereka, dan kemudian memilih satu di antara serangkaian peluang tindakan itu.[508]

Dalam konteks ini, motivasi elite NU berpolitik maupun keikutsertaan dalam partai yang dipelopori elite-elite NU tidak selamanya bersifat permanen. Sangat mungkin motivasi tersebut akan mengalami perubahan dan koreksi seiring dengan adanya kemungkinan mengambil peran (keuntungan tindakan) yang lebih luas melalui jalan lain.

C. Paham Keagamaan *ahl al sunnah wa al jama*>'*ah* dalam Partisipasi Politik Elite NU

Selain adanya hibridasi dan amalgamasi budaya yang membentuk karakter partisipasi elite Nahdlatul Ulama Jawa Timur yang berakibat pada munculnya budaya politik yang khas, aspek dasar keagamaan yang serba fikih memberi warna tersendiri dalam perpolitikan elite NU. Sebagai organisasi sosial keagamaan, maka sudah sewajarnya apabila nilai-nilai keagamaan masuk pada area sosial-politik, yang tidak sekedar berfungsi sebagai aturan dasar dalam amalan keagamaan, tetapi juga masuk pada ruang kehidupan yang lebih luas.

Nilai-nilai keagamaan dalam *ahl al sunnah wa al jama*>'*ah* memberikan ruang yang lebih terbuka bagi elite NU untuk terlibat lebih jauh dalam ruang yang secara sosial-politik bukan pada bidang keahliannya. Nilai yang dikembangkan oleh NU adalah nilai yang bersifat luwes, universal dan dapat diterima oleh kelompok manapun. Meskipun ada anggapan, bahwa nilai keagamaan Aswaja dianggap sebagai

[508] Blumer, *Symbolic Interaction*, 78.

langkah "penyelamatan" bagi perjalanan sosial-politik NU, namun sesungguhnya nilai tersebut memang secara substansi tertuang dalam al-Qur'an dan Sunnah, yang kemudian dikemas menjadi salah satu inti dari nilai Aswaja

Sementara itu, sebagai bagian terpenting dalam paham keagamaan *ahl al sunnah wa al jama>'ah* adalah muatan fikih yang lebih dominan dibandingkan dengan akidah, akhlak dan tasawwuf. Nalar keagamaan yang "serba fikih" ini lebih mengemuka dan sering dijadikan sebagai dasar penguat dan respon terhadap masalah-masalah sosial-politik yang berkembang di dalam maupun di luar NU, misalnya, kaidah "memelihara nilai lama yang baik dan mengambil nilai baru yang lebih baik" *(al-mukha>fada ala> al-qadi>m al-sa}>lih wa al-akhdu bi al-jadi>d al-as}lah)* selalu dijadikan dasar untuk mengambil keputusan yang dianggap penting, meskipun secara hukum bertentangan dengan aturan organisasi. Dengan kaidah ini, ketegangan antara agama dengan politik dapat diselesaikan melalui proses rekonsiliasi untuk saling memahami dan menerima, dan menghindari permusuhan. Salah satu contoh adalah keterlibatan kiai yang duduk di struktural NU dalam politik, baik sebagai pendiri, pengurus, partisipan aktif, dapat diselesaikan melalui penjelasan dan argumen keagamaan semacam ini. Kiai-kiai NU yang terlibat dalam pendirian atau membesarkan PKB dapat dijelaskan dengan menggunakan nalar ini. Demikian pula, kiai yang menjadi pengurus, pendiri atau partisipan aktif PKB kemudian keluar dan mendirikan partai baru, PKNU, secara keagamaan dapat dibenarkan dengan menggunakan nalar tersebut. Dasar keagamaan tersebut juga sering digunakan oleh elite NU ketika dianggap melanggar konsep "Kembali ke Khittah 1926". Pertimbangan kemaslahatan ummat dan mengabdi untuk kepentingan bangsa selalu dijadikan alasan bagi mereka yang masih duduk di pengurus partai dan sekaligus menjadi pengurus harian NU.

Kaidah keagamaan lain yang sering digunakan adalah "apabila terjadi kemungkinan komplikasi bahaya maka dipertimbangkan bahaya yang paling besar resikonya dengan melaksanakan yang paling kecil resikonya" *(idha> taa>'rada mafsadata>ni ru'iya a'z}a>muha> dara>ran bi irtika>bi akhaffihima>). Kaidah* ini berkaitan dengan upaya mendahulukan preventif dalam menghindari bahaya daripada melaksanakan kemasalahatan yang beresiko lebih tinggi. Pilihan-pilihan sikap politik elite NU dalam mengantisipasi gejala sosial politik ditempuh berdasarkan perhitungan kemungkinan akibat yang akan timbul. Meminjam istilah Ali Haidar, tidak "mutlak-mutlakan" dalam tradisi politik elite NU.[509] Dengan dasar *kaidah* ini, maka keluarnya elite NU dari PKB dan mendirikan PKNU, atau kembali ke PPP didasari pada pertimbangan karena PKB sudah dianggap keluar dari garis perjuangan *ahl al sunnah wa al jama>'ah,* dan keluar dari niat memberikan perlindungan pada Islam dengan memasukkan pengurus atau anggota legislatif dari unsur selain Islam. Pandangan keagamaan yang dianut oleh tokoh-tokoh PKNU dalam mendirikan partai adalah untuk menyelamatkan aspirasi politik ummat (jamaah NU), maka perlu didirikan

---

[509] Ali Haidar, *Nahdlatul Ulama dan Islam Indonesia;Pendekatan Fikih dalam Politik* (Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994), 322.

lembaga politik yang benar-benar mampu melindungi dari segenap kepentingan jam'iyyah NU. Karena bagi elite NU yang keluar dari PKB, dengan masuknya unsur non muslim dan non NU dalam PKB, berarti PKB berada dalam kondisi bahaya, dan harus mengambil langkah-langkah politik untuk menyelamatkan aspirasi politik warga NU.

Kaidah lain yang sering digunakan adalah, "menghindari bahaya diutamakan daripada melaksanakan kebaikan" *(dar al-mafa>sid muqaddam 'ala jalb al-mas}alih)*. *Kaidah* ini digunakan oleh elite NU ketika berada pada posisi yang tidak mudah dipecahkan, maka mereka akan mengambil keputusan yang dapat mengurangi resiko seminimal mungkin dari pada melakukan atau meneruskan kebaikan. Dalam konteks ini, masuknya elite-elite NU ke berbagai partai politik atau keluar dari PKB dengan mendirikan PKNU adalah bagian dari meminimalisir bahaya (karena PKB sudah tidak bisa lagi menjalankan amanat) dengan cara keluar, atau mendirikan partai baru.

Anjuran untuk menghindari bahaya seringkali dikaitkan dengan dua prinsip yang lebih luas, yaitu *mas}lahat* dan *amar ma'ru>f nahi> munkar*. *Maslahat* (secara harfiyah adalah kebaikan atau manfaat) merupakan suatu konsep hukum yang berkaitan dengan kepentingan atau kesejahteraan masyarakat. Sebagai kebalikan dari *maslahat* adalah *mafsadat*. Mencegah *mafsadat* adalah *maslahat*. Penafsiran dan penerapan *maslahat* oleh elite NU didasarkan kepada pengembilan keputusan dengan menghitung "untung" dan "rugi" atas tindakan yang dilakukan. Cara yang dapat memberikan manfaat terbesar atau yang paling banyak menghindari bahaya adalah yang paling tepat.

Sementara *amar ma'ru>f nahi> munkar* menganjurkan kebaikan dan mencegah kejahatan. Konsep ini bukan konsep fikih melainkan perintah yang bersumber dari al-Qur'an, misalnya yang tersurat dalam al-Qur'an surat A>li 'Imra>n (3):104. Melaksanakan *amar ma'ru>f nahi> munkar* merupakan kewajiban bagi setiap muslim. Menurut Achmad Shiddiq, di samping kewajiban pribadi untuk memberikan saran kepada penguasa, NU juga berpendirian bahwa *amar ma'ru>f nahi> munkar* dapat dilaksanakan dengan benar melalui partisipasi politik dalam lembaga-lembaga politik yang sah.[510]

Sikap politik yang berpangkal tolak dari ajaran *ahl al sunnah wa al jama>'ah* oleh Fealy dibagi ke dalam tiga prinsip, yaitu;kebijaksanaan, keluwesan dan moderatisme.[511] Istilah kebijaksanaan digunakan dalam pengertian pengambilan tindakan yang kondusif bagi upaya memperoleh manfaat atau menghindari kerugian. Keluwesan berarti NU selalu mencoba sedapat mungkin untuk menyesuaikan diri dengan waktu dan peristiwa yang sedang terjadi dan tidak pernah mengajukan sesuatu yang bersifat absolut atau tanpa syarat. Sementara moderatisme dapat diartikan sebagai suatu

---

[510] KH. Achmad Shiddi, *Khittah al-Nahdliyyah* (Surabaya:LTNU dan Khalista, 2007), 66.

[511] Greg Fealy, *Ijtihad Politik Ulama';Sejarah NU 1952-1967*, ter. Farid Wajidi, Mulni A. Bachtar (Yogyakarta:LKiS, 2007), 69.

keinginan untuk menghindarkan tindakan yang ekstrim, dan bersikap hati-hati dalam bertindak dan menyatakan pendapat.[512] Dalam wacana politik NU gagasan tersebut digambarkan secara jelas. Perilaku moderat, terutama kecenderungan untuk memilih cara yang umum disebut sebagai ″pendekatan jalan tengah", ditemukan dalam pemikiran Islam atau cita ideal budaya Jawa.

Dalam sejarah perpolitikan elite NU, mulai Orde Lama, Orde Baru hingga Masa Reformasi pasca Orde Baru, banyak sekali ditemui sikap politik yang dilakukan oleh para elite NU yang dianggap ambigu dan ambivalen oleh sebagian masyarakat yang tidak mamahami NU. Sehingga sering kali muncul pemahaman negatif atas sikap-sikap tersebut, karena ketidakpahaman atas dasar keagamaan yang digunakan oleh NU. Sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Masyumi ketika melihat tindakan tersebut dengan menyebut NU dengan sebutan partai *plin-plan, oportunis, lunak* dan *bunglon*.[513] Pada sisi lain, tindakan politik NU sulit diduga, sesekali keras pada pemerintah tapi pada sisi lain melunak. Hal tersebut terjadi pada masa Orde Baru ketika NU menjaga jarak dengan pemerintah. Sikap seperti ini oleh Nakamura disebut dengan ″tradisionalisme radikal″.[514] Tetapi pada prinsipnya, menurut Nakamura, sikap politik NU adalah ″akomodatif″[515], yakni sikap yang selalu menjaga harmoni dengan siapapun (khususnya pemerintah) tetapi tetap kritis dan memiliki kemandirian dalam bertindak.

Jauh sebelum sebutan itu muncul, Geertz menyebut prilaku kiai dengan sebutan ″mekelar budaya″[516] (cultural broker), yaitu aktifitas yang berhubungan dengan peran sosial-politik kiai yang cukup luas di masyarakat sebagai pembimbing spritual, pemegang dan pengendali informasi, dan penentu atas berbagai kebijakan lokal, termasuk dalam urusan politik.

Bagaimana pola partisipasi elite NU pasca Orde Baru? Melihat realitas partisipasi politik elite NU pasca Orde Baru, lebih tepat dikatakan sebagai bentuk partisipasi "Simbolik-Pragmatik". Secara simbolik, partisipasi politik elite NU dapat digambarkan dengan model partisipasi yang hanya pada tataran simbol dan kulit, tidak menyentuh pada partisipasi yang sesungguhnya, yang didasari atas keyakinan keagamaannya. Hal ini masih terlihat seringnya menggunakan simbol keulamaan, kekiaian, kepesantrenan dan paham *ahl sunnah wa al jama>'ah* dalam melakukan partisipasi politik, utamananya pada aspek keikutsertaan dalam mendirikan partai, menjadi pengurus dan anggota partai, atau hanya sebagai partisipan partai. Simbol keulama'an dan kekiaian merupakan simbol yang sangat dengan dekat dengan hal-hal yang bersifat spritualitas dan holistik, sehingga keterlibatan simbol dalam politik

---

[512] Ibid. 69-83.
[513] Ibid. 77.
[514] Lihat Mitsuo Nakamura, "Tradisioanalisme Radikal, Catatan Muktamar Semarang 1979", dalam Greg Fealy, Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan Nahdlatul Ulama-Negara*, ter. Ahmad Suaedy, et. al., (Yogyakarta:LKiS, 1997), 72-75.
[515] Ibid. Pandangan serupa dikemukakan oleh Fealy, *Ijtihad Politik Ulama',* 66., Saeful Muhtadi, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama*, 145, Andree Feillard, *NU vis a vis Negara*, 76.
[516] Geertz, *Abangan, Santri dan Priyayi*, 220-5.

dimaknai sebagai keterlibatan agama dalam politik, keterlibatan peran-peran ketuhanan dalam politik. Hal in juga memperkuat argumentasi bahwa politik elite NU seiring dengan nilai-nilai dan norma-norma ketuhanan yang direpresentasikan melalui simbol tersebut.

Partisipasi yang masih "simbolik" memiliki kecenderungan untuk berpolitik secara *artificial*, dengan menempatkan "kepentingan sesaat" sebagai dasar dalam perjuangannya, bukan atas dasar perjuangan ideologi "hidup-mati". Model partisipasi politik yang *artificial* memiliki kecenderungan politik yang "cair", sangat rentan dengan kepentingan, dan bahkan konflik. Kecenderungan ini dapat diamati, misalnya antara lain dengan mudahnya elite NU berpindah dari satu partai ke partai lain karena alasan "perbedaan sikap" atau pikiran-pikirannya "tidak terakomodasi". Begitu pula, dengan sangat mudahnya elite NU mendirikan partai politik baru dengan mengatasnamakan simbol keulamaan, kekiaian, kepesantrenan atau bahkan menganggap sebagai satu-satunya partai politik yang memperjuangkan *ahl sunnah wa al jama*>*'ah*.

Sementara bentuk partisipasi "pragmatik" adalah bentuk partisipasi yang didasarkan kepada kolkulasi politik yang matang, memperhitungkan untung rugi dan dampak sosial-ekonominya. Partisipasi yang pragmatik tidak banyak menggunakan nalar "normatif" sebagai pijakan berpolitik, melainkan kepada pemenuhan hal-hal yang bersifat instrumental, yakni partisipasi yang berdasar pada hal-hal yang bersifat materi "puas-tidak puas"

Seiring dengan dibukanya "kran" kebebasan mendirikan partai politik pasca Orde Baru, maka segala bentuk prilaku "berpolitik" lebih cair dan tidak terhegemoni oleh salah satu kekuatan politik. Dalam konteks ini, elite NU lebih mudah mencair dan masuk pada arena politik apapun karena tingkat keotonomian kiai dan pesantren yang jauh sebelumnya bisa masuk ke kekuatan politik manapun. Perubahan partisipasi politik ke "simbolik-pragmatik" dapat dipahami dari aspek terbukanya elite-elite NU terhadap dinamika politik yang tidak lagi "hitam-putih", melainkan memiliki warna yang sangat beragam.

D. Perbedaan dan Lokalitas

Secara tradisional partisipasi politik elite NU Jawa Timur dikelompokkan menjadi lima varian besar., yakni peran politik elite NU Mataraman, Pesisiran, Arek, Madura dan Pendalungan. Ketiganya memiliki akar sejarah yang tak terpisah dengan masa lalu, dan akibat-akibat interaksi dengan budaya mayor kemudian mengalami hibridasi budaya. Proses tersebut memberikan dampak pada kecenderungan politik yang berbeda antara satu dengan yang lain.

Melihat realitas geopolitik dan geokultural, kecenderungan partisipasi politik elite NU Jawa Timur sangat beragam. Diskripsi peneliti terdahulu semisal Fealy,

Horikoshi, Dhofier, Pradjarta, Turmudi, yang menempatkan kiai-kiai NU berada pada posisi yang dekat dengan politik dapat dipahami sebagai sesuatu yang wajar, sebagai akibat dari peran ganda yang sulit dihindari oleh kiai-kiai NU antara urusan agama (akhirat) dan keduniaan (sosil-politik). Namun demikian, diskripsi tersebut hanyalah bersifat lokal, dan tidak dapat diterapkan dalam konteks kiai-kiai NU secara nasional. Lokalitas peran politik terkait dengan interaksi-interaksi sosial mereka dengan budaya di masing-masing daerah. Faktor lokalitas memberikan andil dalam memahami dan mempersepsikan politik;misalnya, elite NU Mataraman yang selalu menjaga hubungan dengan masalah-masalah keagamaan yang bersifat formal dan ada kecenderungan untuk melakukan pemisahan antara urusan agama dan politik, dan sekaligus berupaya untuk medeformalisasi terhadap masalah ke NU-annya. Kasus di Mataraman tidak bisa disamakan dengan kasus lain di Jawa Timur, seperti Madura dan Pendalungan, demikian pula kawasan Pesisiran dan Arek yang cenderung memadukan antara urusan agama dan politik dan berusaha memasukkan unsur-unsur agama dalam bingkai politik.

Di kawasan Madura Pulau dan Pendalungan, kedekatan agama dan politik sangat tampak pada penggunaan simbol-simbol keagamaan di luar kegiatan ritus, sehingga semakin memperkokoh peran agama dalam politik;misalnya, para kiai yang diundang ke acara resmi kenegaraan selalu menggunakan jubah dan surban, atau kiai yang duduk di legislatif selalu menggunakan atribut-atribut keagamaan dalam acara resmi lembaga. Kasus tersebut jarang terjadi di kawasan Mataraman atau pesisir, di mana kecenderungannya sudah mulai membedakan antara ritus dengan acara resmi kenegaraan, kecuali dalam penggunaan peci yang merupakan pakaian resmi nasional.

Terlepas dari perkembangan di atas, ada sebuah karakteristik umum yang membedakan antara elite NU Jawa Timur dengan elite Islam lainnya (khususnya modernis) dalam mempraktikkan ajaran Islam dalam kehidupan politik yang selalu menggunakan nalar fikih. Terdapat karakteristik yang berbeda dari dua kelompok Islam ini, di mana dasar-dasar sosiologis yang melandasi dua kelompok memang berbeda. Kelompok modernis pada umumnya lebih ditandai oleh upaya-upaya untuk mengubah realitas sosial umat Islam berkaitan dengan pengamalan keagamaannya. Pengamalan keagaman ini pada akhirnya merambah pada perubahan tingkah laku berpolitik. Di sisi lain kelompok tradisionalis mencoba untuk mengkoordinasi, memelihara dan mengembangkan keyakinan, budaya keagamaan yang sudah ada pada umumnya. Sikap ini kemudian memberikan dampak pada cara candang terhadap kehidupan sosial dan politik. Argumentasi yang selalu digunakan adalah *al-muha>fazatu alal qad>im al-s{a>lih, wa al-akhdhu bi al-jadi>d al-as}lah* (memelihara yang lama yang masih baik, dan mengambil yang baru yang lebih baik). Dengan demikian, kelompok pertama mencoba mengembangkan situasi yang ideal, sementara yang kedua bergerak dalam situasi sosial yang senyatanya.

Pendekatan "serba fikih" yang digunakan oleh elite NU dalam merespon persoalan-persoalan politik yang bermuara pada penggunaan kaidah-kaidah fikih

menjadikan perilaku elite NU cenderung akomodatif dan pragmatis. Evolusi sikap politik bisa dipahami dengan melihat tradisi keilmuan dan proses pengambilan hukum yang dikembangkan oleh NU. Karena respon politik yang "serba fikih" menjadikan gaya politik elite NU lebih memungkikan untuk fleksibel, luwes, dan akomodatif, serta mampu berkelit dalam ruang politik serunyam apapun

BAB VIII

P E N U T U P

A. Kesimpulan

Dari kajian ini, dapat ditarik kesimpulan sebagai berikut :

Pertama, partisipasi politik yang dilakukan oleh elite NU Jawa Timur meliputi partisipasi dalam pengambilan keputusan baik dalam tingkat eksekutif maupun legislatif baik dilakukan secara langsung maupun tidak langsung yakni melalui jalur petronase lewat anggota keluarga atau santri senior yang dipercaya sebagai alat kepentingan elite dalam menyuarakan kepentingannya, dengan mendudukkan mereka sebagai wakil di partai, parlemen atau eksekutif. Partisipasi selanjutnya dalam bentuk pelaksanaan, yakni keterlibatan para elite dalam melaksanakan keputusan hingga di lapangan baik yang dilakukan oleh dirinya maupun lewat perantara orang lain. Partisipasi yang umum dilakukan, dalam bentuk pengambilan manfaat dari kebijakan yang sudah diputuskan, baik di bidang pendidikan, sosial, kesehatan dan pelayanan masyarakat. Para elite dalam mengambil manfaat cenderung pasif dengan tidak mempersoalakan terhadap produk yang diperoleh dari akibat partisipasi tersebut, selama hal tersebut dianggap halal dan tidak bertentangan dengan agama.

Terdapat perbedaan pola partisipasi politik sebelum dan sesudah Orde Baru. Pada masa Orde Baru partisipasi politik masyarakat lebih bercorak mobilisasi *(mobilized participation)*, dan tidak sepenuhnya berangkat dari kesadaran politik masyarakat. Partisipasi masyarakat seperti dalam kampanye Pemilu, dan di tempat pemungutan suara, cenderung meningkat karena tekanan atau perintah/mobilisasi aparat pemerintah, dan bukan kebutuhan mereka sendiri untuk memberikan kontribusi dalam proses politik. Masyarakat mengikuti pemerintah karena takut stigma yang populer kala itu, "anti pembangunan", "ekstrim kanan dan ekstrim kiri". Stigmatisasi itu, cukup efektif untuk memobilisasi masyarakat guna memberikan legitimasi politik bagi Orde Baru. Sedangkan pada "Reformasi" pasca Orde Baru, partisipasi politik lebh bersifat otonom *(autonomous participation)*. Hal ini, dapat dimungkinkan dapat dilakukan karena pada era reformasi terjadi *equilibrium* politik antara peran negara *(state)* dan masyarakat *(society)*. Era *bureaucratic authoritarian*, di mana birokrasi negara melakukan

kooptasi dan penetrasi dalam semua lini kehidupan sudah berakhir, berganti dengan transaksi politik antar kekuatan politik secara demokratis.

Bagaimana pola partisipasi elite NU pasca Orde Baru? Melihat realitas partisipasi politik elite NU pasca Orde Baru, lebih tepat dikatakan sebagai bentuk partisipasi "Simbolik-Pragmatik". Secara simbolik, partisipasi politik elite NU dapat digambarkan dengan model partisipasi yang hanya pada tataran simbol dan kulit, tidak menyentuh pada partisipasi yang sesungguhnya, yang didasari atas keyakinan keagamaannya. Hal ini masih terlihat seringnya menggunakan simbol keulamaan, kekiaian, kepesantrenan dan paham *ahl sunnah wa al jama>'ah* dalam melakukan partisipasi politik, utamananya pada aspek keikutsertaan dalam mendirikan partai, menjadi pengurus dan anggota partai, atau hanya sebagai partisipan partai. Simbol keulama'an dan kekiaian merupakan simbol yang sangat dengan dekat dengan hal-hal yang bersifat spritualitas dan holistik, sehingga keterlibatan simbol dalam politik dimaknai sebagai keterlibatan agama dalam politik, keterlibatan peran-peran ketuhanan dalam politik.

Partisipasi yang masih "simbolik" memiliki kecenderungan untuk berpolitik secara *artificial*, dengan menempatkan "kepentingan sesaat" sebagai dasar dalam perjuangannya, bukan atas dasar perjuangan ideologi "hidup-mati". Model partisipasi politik yang *artificial* memiliki kecenderungan politik yang "cair", sangat rentan dengan kepentingan, dan bahkan konflik. Kecenderungan ini dapat diamati, misalnya antara lain dengan mudahnya elite NU berpindah dari satu partai ke partai lain karena alasan "perbedaan sikap" atau pikiran-pikirannya "tidak terakomodasi". Begitu pula, dengan sangat mudahnya elite NU mendirikan partai politik baru dengan mengatasnamakan simbol keulamaan, kekiaian, kepesantrenan atau bahkan menganggap sebagai satu-satunya partai politik yang memperjuangkan *ahl sunnah wa al jama>'ah*.

Sementara bentuk partisipasi "pragmatik" adalah bentuk partisipasi yang didasarkan kepada kolkulasi politik yang matang, memperhitungkan untung rugi dan dampak sosial-ekonominya. Partisipasi yang pragmatik tidak banyak menggunakan nalar "normatif" sebagai pijakan berpolitik, melainkan kepada pemenuhan hal-hal yang bersifat instrumental, yakni partisipasi yang berdasar pada hal-hal yang bersifat materi "puas-tidak puas"

Kedua, budaya politik elite NU Jawa Timur, terbentuk oleh pergumulan budaya besar (*mayor*) dan kecil (*minor*) yang cukup panjang dan intens, baik berasal dari tradisi Islam maupun Kejawen. Hasil dari pertemuan ini, melahirkan beberapa varian subkultur di Jawa Timur, yakni: budaya Pesisiran, Mataraman, Arek, Madura dan Pendalungan. Lima subkultur memiliki ciri dan karakteristik yang berbeda satu sama lain. Akibat dari hibridasi dan amalgamasi kultur dan subkultur membawa akibat pada budaya politik elite NU yang mendiami kawasan tersebut. Budaya elite politik yang berada di kawasan subkultur tersebut dapat digambarkan sebagai berikut;budaya elite NU Mataraman bersifat rasional, lebih mementingkan substansi dari pada simbol,

sangat taat pada raja/pimpinan negara dan memiliki kecenderungan berpolitik secara personal. Budaya politik elite NU Pesisiran; cenderung rasional-pragmatis, substansi dan simbol berjalan paralel. Kepatuhan santri kepada kiai tidak selalu beriringan dengan kepatuhan di bidang politik. Budaya politik elite Madura masih tradisional-kharismatik, masih kuat mempertahankan simbol-simbol tradisi keagamaan, fanatik pada kiai dan kepatuhan kepada kiai menyangkut bidang agama dan politik. Budaya politik elite Pendalungan cenderung tradisional-kharismatik tetapi pada hal-hal tertentu mulai pragmatis karena akibat interaksi dengan budaya popular, masih kuat mempertahankan simbol tradisi keagamaan, demikian juga masih fanatik pada kiai. Sementara dalam budaya Arek cenderung rasional-pragmatis (karena pengaruh budaya popular metropolitan), dari sisi prilaku cenderung egaliter, toleran dan kosmopolit, dan hubungan kiai politik ditempatkan secara proporsional..

Ragam dalam pilihan politik. Madura dan Pendalungan misalnya, memilih PKB sebagai pilihan utama, dan kalau keluar dari tradisi tersebut hanya melebar kepada partai yang memiliki ikatan historis dengan PKB, yakni PPP. Sementara dalam tradisi politik Arek dan Pesisir, antara PKB dan partai nasionalis-sekuler cenderung seimbang. Pada bagian lain di Mataraman, kecenderungan kepada PKB sangat kecil, sehingga yang dominan adalah partai nasionalis-sekuler. Pilihan politik elite NU Jawa Timur pasca Orde Baru cenderung tidak berubah dari kondisi sebelumnya, yakni partai-partai yang didukung oleh elite kiai akan memperoleh suara yang cukup besar, kecuali di daerah Mataraman, di mana faktor kiai bukan menjadi penentu.

Ketiga, partisipasi politik elite *Nahdliyin*, secara umum berakar dari pandangan religius, *ahl al sunnah wa al jama>'ah*, yang menjadi dasar hampir semua prilaku organisasi yang diperankannya, termasuk prilaku politiknya. Karakter *ahl al sunnah wa al jama>'ah* yang mengutamakan keseimbangan orientasi dalam memahami ajaran Islam ini pada hakikatnya merupakan aliran tengah dari dua kutub besar, *Jabariyah* (yang cenderung fatalistik) dan *Qadariyah* (yang cenderung rasional). Konsekuensinya, watak perpolitikan NU berlangsung di antara dua kutub pemikiran, antara radikal dan akomodatif.

Sikap politik elite NU, yang berpangkal tolak dari ajaran *ahl al sunnah wa al jama>'ah* dibagi ke dalam tiga prinsip, yaitu;kebijaksanaan, keluwesan dan moderatisme. Istilah *kebijaksanaan* digunakan dalam pengertian bahwa dalam pengambilan tindakan diupayakan untuk memperoleh manfaat atau menghindari kerugian. *Keluwesan* berarti NU selalu mencoba sedapat mungkin untuk menyesuaikan diri dengan waktu dan peristiwa yang sedang terjadi dan tidak pernah mengajukan sesuatu yang bersifat absolut atau tanpa syarat. Sementara *moderatisme* dapat diartikan sebagai suatu keinginan untuk menghindarkan tindakan yang ekstrim, dan bersikap hati-hati dalam bertindak dan menyatakan pendapat. Prilaku moderat, terutama kecenderungan untuk memilih cara yang umum disebut sebagai ”pendekatan jalan tengah”, ditemukan dalam pemikiran Islam atau cita ideal budaya Jawa.

Dalam sejarah perpolitikan elite NU, mulai Orde Lama, Orde Baru hingga Masa Reformasi pasca Orde Baru, banyak sekali ditemui sikap politik yang dilakukan oleh para elite NU yang dianggap ambigu dan ambivalen oleh sebagian masyarakat yang tidak memahami NU. Sehingga sering kali muncul pemahaman negatif atas sikap-sikap tersebut, karena ketidakpahaman atas dasar keagamaan yang digunakan oleh NU. Sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Masyumi ketika melihat tindakan tersebut dengan menyebut NU dengan sebutan partai *plin-plan, oportunis, lunak* dan *bunglon*. Namun sesungguhnya, prilaku dan sikap terhadap masalah-masalah sosial dan politik yang sering disebut dengan sikap ”akomodatif” merupakan bentuk konsistensi atas nalar keagamaan yang dikembangkan oleh NU, bukan sikap sebaliknya. Karena itu pemahaman terhadap penggunaan nalar keagamaan *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah* merupakan satu paket dalam memahami prilaku politik elite NU.

B. Refleksi Teoritik

Penelitian tentang NU yang dilakukan oleh akademisi, khususnya Martin (1994), Ali Haidar (1994), Fealy (2000), Saepul Hamdani (2000) lebih banyak menfokuskan kepada aspek prilaku politik yang didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan paham keagamaan *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah* yang dianut oleh para kiai sehingga hasil penelitian tersebut selalu bermuara pada kesimpulan, bahwa prilaku elite NU yang cenderung radikal-akomodatif disebabkan oleh kuatnya mempertahankan argumen-argumen keagamaan, khususnya melalui cara berfikir yang *fiqhiyyah* dalam merespon persoalan-persoalan politik. Diawali oleh penelitian Ali Haidar (1994), yang secara serius mengamati prilaku kiai-kiai NU dalam perpolitikan nasional, kajian tersebut seolah mengeneralisir semua persoalan yang terkait dengan tingkah laku politik NU yang selalu dihubungkan dengan dasar keagamaan *ahl al sunnah wa al jama*>*’ah.*

Jauh sebelum Tesis tersebut muncul, penelitian tentang kiai dan politik sudah mulai mengemuka sekitar tahun akhir tahun 1970-an dan awal tahun 1980-an, antara lain terutama K. Steenbrink (1976), Hiroko Horikoshi (1976), Dhofier (1984), Dawam Rahardjo (1990) yang salah satu diskripsinya menyatakan bahwa karena kharisma dan peran keagamaan kiai yang cukup luas di masyarakat sangat mungkin akan bergeser dari peran keagamaan ke peran sosial yang lebih luas, termasuk peran politik. Pandangan ini dikuatkan oleh model *clientism* yang diciptakan oleh beberapa kiai melalui jaringan pesantren dan tarekat, di mana keduanya merupakan basis sosial NU. Gambaran umum tesis tersebut, bahwa kiai dengan segala atribut sosial yang melekat pada dirinya berfungsi sebagai *patron*, sementara santri dan ummat sebagai *client*. Hubungan keduanya sangat kuat yang tidak sekedar masuk pada persoalan-persoalan moral agama, melainkan merembet pada persoalan sosial politik.

Jauh sebelum itu, kontribusi Clifford Geertz (1981) yang membagi Islam ke dalam tiga varian;santri, abangan dan priyayi, dalam konteks kekinian masih cukup dijadikan dasar penguat dalam memetakan Islam Jawa. Dalam konteks ini, Geertz

menyatakan bahwa Islam santri yang dimaksud adalah Islam yang berkembang di santri dan pondok pesantren, di mana kiai memiliki fungsi ganda, sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik. Geertz juga menyimpulkan, bahwa kiai sangat dekat dengan urusan di luar urusan agama. (Geerzt menyebut kiai sebagai "*cultural broker*"). Pemikiran baru tentang hubungan kiai dan politik yang merupakan akibat dari dinamisnya varian Islam Jawa dan terjadinya kontak antara tiga varian tersebut yang memungkinkan abangan sudah menjadi santri, atau priyayi yang bergerak ke wilayah santri, namun sebagai pembuka jalan, Tesis Geertz cukup memberikan jalan bagi diskusi-disikusi Islam Jawa.

Melihat dari diskripsi terdahulu, muncul kecenderungan untuk menyeragamkan kasus-kasus yang terjadi sebelumnya dengan tidak mempertimbangkan pergumulan gagasan tersebut dengan ruang budaya di mana NU dan para kiai berada. Interaksi dan silang gagasan sangat mungkin terjadi karena secara alamiah manusia akan terus berproses dengan lingkungan, di mana dalam proses tersebut akan mengalami silang gagasan, silang budaya, tukar menukar informasi akibat dari interaksi yang cukup panjang dan intens, dan pada akhirnya akan mengarah pada perubahan. Dalam kasus Jawa Timur, di mana hampir semua referensi keNU-an banyak mengacu pada kawasan ini, dan bahkan hidup matinya organisasi yang bernama NU banyak tergantung pada elite-elite yang bercokol di kawasan ini, penjelasan di atas tidaklah memadai untuk kondisi saat ini di mana aspek geokultur dan geopolitik mengambil peran dalam proses transformasi politik utamanya di kalangan NU dan pesantren. Pada tataran simbol, kiai dan pesantren tidak banyak mengalami perubahan. Di berbagai tempat, di mana pesantren selalu disimbolkan dengan hal-hal yang tradisional, mungkin masih dapat dibenarkan, demikian pula yang terjadi pada kiai atau pimpinan pesantren yang masih sangat kuat mempertahankan simbol tersebut. Namun pada tataran material, pada kasus pesantren tertentu sulit membedakan antara sekolah umum dengan pesantren, sulit membedakan antara seorang professor di perguruan tinggi terkemuka dengan gagagan seorang kiai yang berada di atas gunung, karena bahan bacaan, referensi yang digunakan, dan gaya komunikasinya sudah mencerminkan seorang intelektual. Informasi yang diperoleh dari seorang kiai bisa jadi sama dengan seorang profesor di perguruan tinggi karena di sampingnya selalu ada internet yang dapat mengakses setiap saat informasi-informasi terbaru dari belahan dunia dengan berbagai bahasa.

Dengan gambaran tersebut, sudah sulit dibedakan antara elite produk pesantren dengan elite produk sekolah umum. Hal yang sama juga sulit dibedakan antara interaksi elite yang berada di perkotaan dengan elite yang ada di pedesaan, karena secara meterial informasi-informasi sudah lintas waktu dan ruang. Tampaknya, penyeragaman teoritik tentang peran kiai dalam politik juga sudah tidak bisa dilakukan lagi, mengingat banyaknya variabel baru yang yang terus bermunculan atau terlewatkan dalam penyusunan diskripsi tentang hubungan kiai dan politik.

Dalam konteks ini, penelitian elite NU Jawa Timur dengan perspektif baru dengan pendekatan kewilayahan (subkultur) ini merupakan salah satu upaya untuk

meletakkan dasar-dasar teoritik tentang kajian partisipasi elite secara utuh. Dalam penelitian ini ditemukan beberapa gejala baru yang mengindikasikan adanya gejala subkultur dalam kehidupan politik NU, misalnya yang terjadi di Pendalungan dan Arek. Contoh, dalam konteks hubungan kiai-politik, ada perbedaan antara budaya Madura dan Pendalungan, di mana masyarakat Pendalungan cenderung pragmatis-realistik dalam politik. Demikian pula yang terjadi di masyarakat yang bertlatah Arek, hubungan nasionalis dan religius berjalan secara beriringan. Dengan perspektif ini, diskripsi yang menyatakan bahwa kiai sangat dekat dengan urusan politik, dan pilihan politik kiai akan selalu diikuti oleh pilihan politik umatnya tidak berlaku pada wilayah yang secara budaya tidak menganut keyakinan seperti itu. Misalnya yang terjadi di Mataraman, di mana masyarakatnya banyak pengikut Tarekat, yang dalam keberagamaannya cenderung personal, yang secara tidak langsung membawa pengaruh pada model berpolitik.

Dengan demikian, basis teoritik partisipasi elite politik yang hanya didasarkan pada analisis sosiologis dan politis yang dikuatkan dengan pendekatan nalar keagamaan *ahl al sunnah wa al jama>'ah* kurang memadai untuk kasus di Jawa Timur. Karena faktor budaya lokal dan hibridasi budaya yang melalui proses *habit* ke *habitus* kemudian berinteraksi dengan *habitat* baru memungkinkan secara terus menerus budaya tersebut mengalami pergeseran—yang pada akhirnya berakibat pada budaya politik masyarakat setempat. Karena itu, kajian tentang pertisipasi politik elite NU memerlukan perspektif antropologis dengan menakar kecenderungan perubahan dan pengaruh budaya pada tradisi politik.

Kajian ini, telah mengungkap sejumlah fakta penting tentang partisipasi politik elite NU. *Pertama,* diskripsi sosiologis-politis untuk mengungkap partisipasi politik elite NU tidaklah memadai untuk mengungkap hubungan elite NU dan politik, karena itu perlu untuk mempertimbangkan aspek geokultur dan geopolitik. Dalam penelitian ini, kedua aspek tersebut memberikan corak dan pengaruh terhadap perubahan partisipasi politik elite NU. *Kedua,* kajian tentang hubungan elite NU dan politik tidak dapat digeneralisasi utamanya pada kasus-kasus yang terjadi di berbagai daerah. Akibat interaksi yang cukup intens dengan subkultur, prilaku politik elite NU menampakkan adanya dinamika yang berbeda antara satu tempat dengan yang lain. *Ketiga,* secara umum prilaku politik elite NU pasca Orde Baru bersifat "simbolik-pragmatik", yakni partisipasi hanya pada tataran simbol dan kulit, sehingga lebih cair dan memungkinkan secara terus menerus terjadinya lompatan dari satu partai politik ke partai yang lain, tanpa terikat oleh aturan yang kaku dan membatasi.

C. Keterbatasan Studi

Sebagaimana dalam penelitian kualitatif-antropologis, bahwa hasil penelitian ini belum mewakili sekian persoalan yang dibicarakan dalam topik penelitian. Terlebih lagi, penelitian ini bukan dalam rangka untuk menjawab sebuah hipotesis, sehingga

hasil-hasil yang diperoleh dari penelitian ini bersifat kasuistik, karena berangkat dari kasus-kasus kemudian dipetakan berdasarkan kriteria peneliti untuk diurai menjadi bahasan penelitian.

Penelitian ini belum sepenuhnya menjangkan variabel-variabel kecil dalam wilayah yang diteliti. Variabel kecil tersebut mestinya dapat terungkap secara jelas sehingga semakin memperkuat analisis dan temuan dalam penelitian ini. Misalnya soal budaya Madura bagian Timur (Sumenep dan Pamekasan) yang memiliki perbedaan dengan Madura bagian barat (Bangkalan dan Sampang). Demikian juga ciri dan karakteristik yang melekat pada budaya Arek Surabaya, Gresik, Sidoarjo dan Jombang belum terungkap secara jelas yang dapat membedakan antara satu daerah dengan daerah lain. Kasus yang sama juga belum terungkap antara pola partisipasi politik elite NU yang berlatarbelakang pendidikan umum, khususnya yang berada di kawasan budaya Arek, Madura dan Pendalungan, yang dapat mempengaruhi prilaku politiknya.

Peneliti menyadari, bahwa pengungkapan tentang lima subkultur Jawa Timur dengan ciri dan karakteristiknya lebih bersifat simbolik, tidak terlalu sampai mendalam pada aspek material dan substansial. Begitu luas dan kayanya subkultur tersebut untuk diamati dan dikaji, sehingga memerlukan waktu yang cukup panjang untuk terus menelaah dan mendalami aspek-aspek tersebut. Karenanya, studi ini sekaligus memberikan jalan baru bagi peneliti lain untuk terus menggarami tlatah Jawa Timur khususnya di bidang kajian antropologi politik, dan sekaligus membuka cakrawala baru bagi peneliti lain untuk membuka kran yang masih terbuka ini.

DAFTAR PUSTAKA

al-Bukhari, *Sahi>h al-Bukha>ri>*, Juz I. Beirut:Da>r al-Ji>l, tt.

al-Mansha>wi> (tahqiq), *Ih}ya> Ulu>m al-Di>n.* Kairo:Da>r al-I>ma>n, 1996

al-Turmudhi>, *Sunan.* Beirut:Da>r al-Fikr, tt

al-Shahrasta>ni>, *al-Milal wa al-Nihal*. Beiru>t:Da>r al-Fikr, tt

al-Kha>lidi> (*tahqi>q*), *Sunan Abu> Da>wu>d*, Vol. 3. Beirut:Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1996

'Ara>bi, Ibn, *Fusu>s al-H>ikam*. Beirut:Da>r al-Kita>b al-'Ara>bi>, 1980.

al-Mawardi, *al-Ah}kam al-Sult}a>niyah*. Mesr:al-Malabi, 1973.

al-Baghda>di>, *al-Farq Bain al-Firaq*. Beiru>t:Darl al-Kutub al-'Alamiyah, tt

al-Asqalani>, Ibn Hajar, *Tahzib al-Tahzib*. Beirut:Da>r al-S}adr, 1968

al-Shatibi, *al-I'tis}a>m*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1991

al-Jawzi, *Tabli>s Ibli>s*. Beirut: Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, 1994

al-'Ima>rah, Muh}ammad , *al-Isla>m wa Falsafah al-Hukm*. Cairo:Da>r al-Shurq, 1989

Ami>n, Ahmad, *Duha> al-Isla>m,* Jilid II. Cairo:Maktabat al-Nahdat al-Misriyyah, 1974.

'A>bid al-Jabiri>, Muh}ammad 'A>bid, *al-Di>n wa al-Daulah wa Tat>bi>q al-Shari>'ah* (Beirut:Markaz Dira>sa>t al Wah}dat al-'Arabiyyah, 1996

Arnold, Thomas W., *The Caliphate*. London:Routledge & Kegan Paul ltd, 1985

A. Bandura, *Sosial Learning Theory*. New Jersey:Englewood-Cliffs-Pretice Hall Inc, 1977

Ahmad, Mumtaz (ed.), *State Politics and Islam*. Baltimore:American Trust Publication, 1986

Akhudiat, *Masuk Kampung Keluar Kampung;Surabaya Kilas Balik*. Surabaya:Henk Publica, 2008.

Alfian, *Hasil pemilihan Umum 1955 untuk DPR.* Jakarta:Leknas LIPI, 1971.

Amir, Zainal Abidin, *Peta Islam Politik Pasca Soeharto.* Jakarta:LP3ES, 2003

Asmawi, *PKB;Jendela Politik Gus Dur* (Yogyakarta:Tutian Ilahi Press, 1999

A. Almond, Gabriel, Sidney Verba, *Budaya Politik:Tingkah Laku Politik dan Demokrasi di Lima Negara,* ter. Jakarta:Bumi Aksara, 1990.

Abdurrahman, *Sedjarah Madura;Selajang Pandang.* Sumenep:Otomatik, 1971.

Abbas, KH. Sirajudin, *I'tiqad Ahlussunah Wal Jamaah,* Cetakan ke-32. Jakarta:Pustaka Tarbiyah, 2006

____________________, *Sejarah dan Keagungan Mazhab Syafi'i*. Jakarta:Pustaka Tarbiyah, 1986

Abdullah, Taufik, dan M. Rusli Karim (ed.), *Metodologi Penelitian Agama*, Sebuah Pengantar Yogyakarta:Tria Wacana, 1991

Azra, Azymardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepualauan Nusantara Pada Abad XVII dan XVIII* Bandung:Mizan, 1994

Abdullah, Taufik, dan Sharon Shiddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta:LP3ES, 1989

Amin, Masyhur, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*. Yogyakarta:al-Amin Press, 1989

Azhar, Muhammad, *Filsafat Politik.* Jakarta:Rajagrafindo Persada, 1997

Anshori, Endang Saifuddin, *Piagam Jakarta 22 Juni 1945*. Jakarta:Gema Insani Press, 1997

Arkoen, Muhammad, *Rethinking Islam*, ter. Yudian Asmin, Lathiful Khuluq. Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1996

Anam, Choirul, *Pertumbuhan dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Solo:Jatayu, 1985

Asfar, Muhammad, *Pemilu dan Prilaku Pemilih 1955-2004*. Surabaya:Pustaka Uereka dan PusdeHAM, 2006

Ahkam al-Fuqaha' Solusi Problematika Hukum Islam Keputusan Muktamar, Munas dan Mubes NU 1926-1999. Surabaya:LTNU dan Diantama, 2004

Babbie, Earl, *The Practice of Social Research*. Wardswords Publishing Company:New York, 1998

Bourdieu, Pierre, *Outline of Theory of Practice*. Cambridge:Cambridge University Press, 1977

Bourdieu, Pierre, *Distinction*. Cambridge:Cambridge University Press, 1984

Beatty, Andrew, *The Varities of Javanese Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1999

Berger, Peter L. , RJ. Neuhaus, "To empower people;the role of mediating structure in public policy", dalam DC. Korten, R. Klauss (ed.), *People Centered Development*. Connecticut:Kumarian, 1984

Bilton, Tony, et. al., *Introductory Sociology*. London:MacMillan Education, 1987 Debra

Blau, Peter M., *Exchange and Power in Social Life*. New York:Wiley, 1964.

Binder, Leonard, "al-Ghazali and Islamic Government", dalam *The Moslem World* (1955)

Bruinessen, Martin, *NU Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru,* ter. Farid Wajidi Yogyakarta:LKiS, 1994

________________, *Kitab Kuning;Pesantren dan Tarekat*. Bandung:Mizan, 1995

Bungin, Burhan, (ed.), *Metodologi Penelitian Kualitatif* . Jakarta:Raja Grafindo Persada 2001

Budiardjo, Miriam, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*. Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2007

Cole, Stephen, *The Sociological Method:An Introduction to The Science of Sociology* Chicago:RandMcNally Company, 1980

Colin MacAndrews, *Perbandingan Sistem Pol*itik. Yogyakarta:Gajahmada Unversity Press, 2006

Cohen, Percy S., *Modern Social Theory*. London:Heinemann, 1969

Cribb, Robert, *The Indonesian Killings;Pembantaian PKI di Jawa dan Bali 1965-1966,* ter. Erika S. al-Khattab, Narulita Rusli. Yogykarta:Mata Bangsa, 2004

Dahl, Robert A., *Modern Political Analysis*. New Delhi:Prentice-Hall of India Limited, 1979

Duverger, Maurice, *Sosiologi Politik,* ter. Daniel Dhakidae. Jakarta:PT Raja Grafindo Persada, 2005

Denzim, Norman K., Yuonna S. Lincoln (ed.), *Handbook of Qualitative Research*. London:Sage Publication, 1994

Dhofier, Zamakhsari, *Tradisi Pesantren:Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta:LP3ES, 1982

Djainuri, Achmad, *Orientasi Ideologi Gerakan Islam*. Surabaya:LPAM, 2004

El-Awa, Muhammad S., *On The Political System of The Islamic State*. Indianapolis:American Trust Publication, 1980

Ecip, S. Sinansari, (ed.), *NU, Khittah dan Godaan Politik*. Bandung:Mizan, 1994

Fua>d, Muh}ammad *(tahqi>q)*, *Sunan Ibn Ma>jah,* Vol. I. Beirut:Da>r al-Kutub al-Ilmiyah, t.t.

Friedmen, Michael Mechter, "The contribution of rational choice theory to macrosociological research", dalam Sociological Theory 6 (1988)

Feith, Herbert, *The Decline of Constitutional Democracy in Indonesia*. Ithaca:Cornell Unieversity Press, 1962

Feillard, Andree, *NU Vis a Vis Negara*, ter. Lesmana. Yogyakarta:LkiS, 1999

Fealy, Greg, Greg Barton (ed.), *Tradisionalisme Radikal, Persinggungan NU-Negara*, ter. A. Suaedy et.al. Yogyakarta:LKiS, 1997.

Fealy, Greg, *Ijtihad Politik Ulama;Sejarah NU 1952-1967* ter. Farid Wajidi dan MA Bakhtar Yogyakarta:LKiS, 2007

Fatah, Abdul *Tradisi Orang-Orang NU*. Yogyakarta:Pustaka Pesantren, 2006

Fadeli, H. Soeleiman Muhammad Subhan, *Antologi NU;Sejarah, Amaliah, Uswah*. Surabaya:Khalista dan LTNU, 2007

Giddens, Anthony, *New Rules of Sociological Method*. London:Hutchincon Library, 1982.

Ghura>mah, Hamuda, *Abu> al-H}asan al-Ash'a>ri>* . Mesir:tp, 1973

Geertz, Clifford, *Abangan, Santri dan Priyayi dalam Masyarakat Jawa*, ter. Jakarta:Pustaka Jaya, 1981

Gaffar, Affan, *Politik Indonesia:Transisi Menuju Demokrasi*. Yogyakarta:Pustaka Palajar, 1999

Haidar, Ali, *Nahdlatul Ulama dan Islam di Indonesia*. Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1994

H. Aboebakar, *Sedjarah Hidup K.H. A. Wahid Hasjim dan Karangan Tersiar.* Djakarta:Panitia Buku Penerbitan KH. A. Wahid Hasjim, 1957

Harker, Richard , et al. (ed.), *Habitus X Modal + Ranah = Praktik,* ter. Yogyakarta:Jalasutra, 2008.

Huub de Jonge (ed.), *Agama Kebudayaan dan Ekonomi;Studi Interdisipliner tentang Masyarakat Madura* Jakarta:Rajawali Press, 1989

Herusatoto, Budiono *Simbolisme dalam Budaya Jawa.* Yogyakarta:PT. Hanindita, 1991

Hikam, Muhammad AS, *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta:LP3ES, 1996

Haris, Syamsuddin (ed.), *Pemilihan Langsung di Tengah Oligarki Partai;Proses Nominasi dan Seleksi Calon Legislatif Pemilu 2004.* Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 2005

Hasan, Muhammad Tolhah, *Ahlussunnah Wal-Jamaah dalam Persepsi dan Tradisi NU.* Jakarta:Lantabora Press, 2005.

Horikoshi, Hiroko, *Kiai dan perubahan Sosial,* ter. Djohan Effendi dan Muntaha Azhari. Jakarta:LP3ES, 1987

Ismail, Ibnu Qoyim, *Kiai Penghulu Jawa:Peranannya di Masa Kolonial*. Jakarta:Gema Insani Press, 1997

Ida, Laode, *NU Muda Kaum Progressif dan Sekularisme Baru*. Jakarta:Erlangga, 2004

_________, *Anatomi Konflik NU, Elit Islam dan Negara.* Jakarta:Pustaka Sinar Harapan, 1996.

Khan, Qomaruddin, *Pemikiran Politik Ibn Taimiyyah,* ter. Anas Mahyudin. Bandung:Pustaka, 1983

Khaldu>n, Ibn, *Muqaddimah*. Beirut:Da>r al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.

Kennedy, Hugh, *The Prophet and The Age of Caliphate*. London:Longman Limited Group, 1986

Kartodirdjo, Sartono, (ed.), *Pesta Demokrasi di Pedesaan*. Yogyakarta:Aditya Media, 1992

KH. Darwis, Elyasa, (ed.), *Gus Dur dan Masyarakat Sipil*, ter. Yogyakarta:LKiS, 1994

Kuntowijoyo, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940.* Yogyakarta:Mata Bangsa, 2002

___________, *Radikalisme Petani.* Yogyakarta:Bentang Intervisi Utama, 1993

Kusnadi, *Jaminan Sosial Nelayan*. Yogyakarta:LKiS, 2007

Lewis, Bernard, *Bahasa Politik Islam,* ter. Ihsan Ali Fauzi. Jakarta:Gramedia, 1994

____________, *The Arab in History*. New York:Harper Torcbooks, 1966

Lombard, Dennys *Nusa Jawa:Silang Budaya,* ter. Bagian 2. Jakarta:Gramedia, 2005

Kirk, Jerome, Merc L. Miller, *Reliability and Validity in Qualitative Research*. Baverly Hills:Sage Publication, 1986

Koentjaraningrat, *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta:Djambatan, 1990

M. Thompson, A. Wildavsky R. Ellis, *Cultural Theory*. Sanfrancisco:Westview Press, 1990

Mulder, Niels, *Agama, Hidup Sehari-Hari dan Perubahan Budaya,* ter. Jakarta:Gramedia Pustaka Utama, 1999

Muhtadi, Asep Saiful, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama'* . Jakarta:LP3ES, 2004

Nikki R. Keddie (ed.), *Scholars, Saints and Sufis*. Los Angeles:The University of California, 1978

Midgley, James, et.al., *Community Participation, Social Development and State*. New York:Methuen, 186

Mulyani, Sri, "The Theory State of al-Mawardi", dalam *Islam and Development*. Montreal:Permika & LPMI, 1997

Muchtar, Masyhudi, dkk., *Aswaja al-Nahdliyyah;Ajaran Ahlussunah wal jamaah yang Berlaku di Lingkungan Nahdlatul Ulama'*. Surabaya:Khalista dan LTN, 2007

Moleong Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif* Bandung:Rosda Karya, 2002

Muzadi, KH. Abdul Muchid, *NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran;(Refleksi 65 Tahun Ikut NU*, Khalista:Surabaya, 2007

________________________, , *Mengenal Nahdlatul Ulama*. Surabaya:Khalista, 2006

Maliki, Zainudin, *Nara Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya:LPAM, 2004

Musa, Muhammad Yusuf, *Falsafah al-Akhla>q fi> al-Isla>m*. Cairo:Muassasah al-Khanijy> al-Qahi>rah, 1963

M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Moderen 1200-2004*, ter. Satriono Wahono, dkk. Jakarta:Serambi, 2005

Mulder, Niels *Mistisisme Jawa;Ideologi di Indonesia*, ter. Noor Cholis. Yogyakarta:LkiS, 2001

___________, *Ruang Batin Masyarakat Indonesia,* ter. Wisnu Hardana. Yogyakarta:LKiS, 2001

Marijan, Kacung, *Quo Vadis NU Setelah Kembali ke Khitah 1926.* Jakarta:Erlangga, 1992

Mulkhan, Abdul Munir, *Runtuhnya Mitos Politik Santri*. Yogyakarta:Sipress, 1994

Madjid, Nurcholish, *Bilik-Bilik Pesantren;Sebuah Potret Perjalanan*. Jakarta:Paramadina, 1997

MacAndrews, *Perbandingan Sistem Politik*. Yogyakarta:Gadjah Mada University Press, 2006

Muhtadi, Asep Saiful, *Komunikasi Politik Nahdlatul Ulama'* . Jakarta:LP3ES, 2004

Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren;Perhelatan Agama dan Tradisi*. Yogyakarta:LkiS, 2004

Mas'oed, Mohtar, Colin MacAndrews, Perbandingan Sistem Politik. Yogyakarta:Gadjah Mada University Press, 2006.

Mahmudi, Mahmudi, et. Al. (ed.), *Gamang;Lembaga Pendidikan Islam Menghadapi Perubahan Sosial.* Jakarta:Diktis Depag RI, 2008.

Mughni, Syafiq A., (ed.), *An Anthology of Contemporary Middle Eastern History*. Montreal:CIDA, ttp

M. Hariwijaya, *Islam Kejawen*. Yogyakarta:Gelombang Pasang, 2006

Mustopo, Muhammad Habib, *Kebuadayaan Islam di Jawa Timur*. Yogyakarta:Penerbit Jendela, 2001

Mastuki HS, M. Ishom El-Saha (ed.), *Intelektualisme Pesantren* (Jakarta:Dwi Pustaka, 2003), 137.

M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Moderen,* ter. Satriono Wahono, dkk. Jakarta:Serambi, 2005

Madjid, Nurcholish, *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan*. Bandung:Mizan, 1997

Noer, Deliar, *Gerakan Moderen Islam Indonesia 1900-1942*. Jakarta:LP3ES, 1996

Natsir, M. Ridwan, *Mencari Tipologi Format Penddikan Islam Ideal;Pondok Pesantren di Tengah Perubahan.* Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 2005

Nasr, Seyyed Husein, *Tradisi Islam di Tengah Kancah Modern*, ter. Luqman Hakim. Bandung:Pustaka, 1994

Karim, M. Rusli, *Penjelasan Partai Politik di Indonesia;Sebuah Potret Pasang Surut*. Jakarta:Rajawali Press, 1983

Qodir, Zuli,, Lalu M. Iqbal Songell, *ICMI, Negara dan Demoktisasi*. Yogyakarta:KS. Lingkaran dan Pustaka Pelajar, 1995

Parsons, Talcott, *Structure and Process in Modern Societies*. New York:The Free Press, 1960

Parry, Geraint, *Political Elite*. London:George Allen and Unwin LTD, 1969

Pathoni, Achmad, *Peran Kiai Pesantren dalam Politik*. Yogyakarta:LP3ES, 2007

Rabi', Muhammad Mahmud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden:E.J. Brill, 1967

Rush, Michael, Philip Althoff, *Pengantar Sosiologi Politik*, ter. Kartini Kartono. Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2005

Ridwan, *Paradigma Politik NU;Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar dan STAIN, 2004

Rabi', Muhammad Mahmud, *The Political Theory of Ibn Khaldun*. Leiden:E.J. Brill, 1967

Ritzer, George, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, ter. Alimandan. Jakarta:Prenada Media, 2005

Rizal Bdr, Tadjoel,, *Tamparisasi Tradisi Santri Pedesaan Jawa* . Surabaya:Yayasan Kampusina, 2004

Sutarto, Ayu, Setya Yuwana Sudikan, (ed.), *Pemetaan Kebudayaan Propinsi Jawa Timur;Sebuah Upaya Pencarian Nilai-Nilai Positif* . Jember:Biro Mental Propinsi dan Yayasan Kompyawisda Jatim, 2008.

___________, "Sekilas tentang Masyarakat Pendalungan", Yogyakarta:Makalah tidak dipublikasikan (2006)

Sachs, Wolfgang, (ed.), *The Development Dictionary;a guide to knowledge as a power.* New Jersey:Zed Books, 1992

Steenbrink, Karel A., *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*. Jakarta:LP3ES, 1986

Shiddiq, KH. Achmad, *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya:Khalista dan LTN NU, 2006

Syamsudin, Nazarudin, "Aspek-aspek Budaya Politik Indonesia", dalam Alfian dan Nazarudin Syamsuddin (ed.), *Profil Budaya Politik Indonesia*. Jakarta:Gramedia, 1991.

Somad, Muhyiddin Vaduz, *al-Hujja>j al-Qat'iyyah fi Sih}h>>ah al-Mu'taqida>t wa al-'Ama>liyyah al-Nahdiyyah* Surabaya:Khalista, 2007.

Schatzman, Leonard, Anselm L. Strauss, *Field Research;Strategy for Natural Sociology*. New Jersey:Prentice-Hall, 1973

Setiawan, Akhmad, *Perilaku Birokrasi dalam Pengaruh Paham Kekuasaan Jawa*. Yogyakarta:Pustaka Pelajar, 1998

Syam, Nur, *Islam Pesisir*. Jogjakarta:LKiS, 2005

Suseno, Franz Magnis, *Etika Politik:Prinsip-Prinsip Moral Dasar*. Jakarta:Gramedia, 1997

Susilo, Suko, dkk. *Sosiologi Politik.* Surabaya:Yayasan Kampusina, 2003

Suryadi, Budi, *Sosiologi Politik;Sejarah, Definisi dan Perkembangan Konsep*. Yogyakarta:Ircisod, 2007

Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta:Rajawali, 1985

Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren.* Jakarta:LP3ES, 1999

Sholeh, Shonhadji, *Arus Baru NU*. Surabaya:JP Books, 2004

SP. Varma, *Teori Politik Modern*, ter. Yohannes Kristiarto, dkk. Jakarta:Raja Grafindo Persada, 2007

Sherman, Arnold K., Aliza Kolker, *The Social Bases of Politics.* California:Worsworth Publishing Company 1987

Siradj, Said Aqiel, *Ahlussunah wal Jamaah dalam Lintas Sejarah*. Yogyakarta:LKPSM, 1997

Turmudi, Endang, *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan*, ter. Supriyanto Abdi. Yogyakarta:LKiS, 2004

Thanthowi, Pramono U., *Kebangkitan Politik Kaum Santri;Islam dan Demokrasi di Indonesia, 1990-2000* Jakarta:PSAP, 2005.

Ulum,Bahrul, *Bodohnya NU apa NU Dibodohi;Jejak Langkah NU Era Reformasi, Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik* . Yogyakarta:Arruz Press dan PW IPNU Jateng, 2002

Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, ter. Talcott Parson. New York:The Free Press, 1966

Weber, Marx, *The Theory of Social and Economics*. Glencoe:The Free Press, 1957

Woodward, Mark R. *Islam Jawa Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, ter. Hairus Salim HS Yogyakarta:LKiS, 2006

Young, Oran, *Systems of Political Science*. New Jersey:Prentice Hall Inc., 1968

Zahro, Ahmad, *Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999;Tradisi Intelektual NU*. Yogyakarta:LKiS, 2004

Zuhro, Siti, dkk., *Demokrasi Lokal;Perubahan dan Kesinambungan Nilai-Nilai Budaya Politik Lokal di Jawa Timur, Sumatera Barat, Sulawesi Selatan dan Bali* Yogyakarta:Penerbit Ombak, 2009

Zahrah, Muhammad Abu, *Aliran Politik dan Akidah dalam Islam,* ter. Abdurrahman Dahlan dan Ahmad Qorib. Jakarta:Logos, 1996.

Zizek, Slavoj *, Mapping Ideology*. New York:Verso, 1994.

Jurnal

Asfar, Muhammad, “Pergeseran Otoritas Kepemimpinan Politik Kiai”, *Prisma,* 5 Mei (1995)

Abbas, Zainul, “Perubahan Prilaku Politik Kiai di Pesantren Raul Ulum Bogor”, dalam *Holistik* Vol. 06, No. 01 (2005)

Asrohah, Hanun, “Pelembagaan Pesantren:Melacak Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa”, *Akademika;Jurnal Studi Keislaman*, Vol,18. No. 2 Maret (2006)

Cook, Karen S., J.M. Whitmeyer, “Two approach to social structure;Exhange theory and network analysis”, *Annual Review of Sociology* (1992)

Cook, Karen S., Emerson, Richard M., Mary B. Gillmore, Toshio Yamagishi, “The Distribution of Power in Exchange Networks”;Theory and Experimental Results”, *American Journal of Sociology,* edisi 89 (1983).

Chalik, Abdul, “NU dan Tradisi Politik Sunni”, *Jurnal Paramedia*, edisi 3 Vol. 5 (2001)

____________, ”Hubungan Ulama’ dan Negara di Mesir pada Abad 18 dan 19 M”, dalam *Jurnal Akademika*, Vol. 18, No, 2 Maret (2006)

Effendy, Bahtiar, “Islam dan Negara”, *Prisma*, 5 Mei (1995)

Haidar, Ali, “al-Isla>m wa al-Pancasila fi> Daw’i Kif’ah Nahd}at al-‘Ulama>”, *Studia Islamika*, Volume 1, Number 3 (1994).

Hilmy, Masdar, “Muslim’s Approachs to Democracy;Islam and Democracy in Contemporary Indonesia”, *Journal of Indonesian Islam,* Voume 01, Number 01 June (2007).

Khuluq, Latiful, ”KH. Hasyim Asy’ari’s Contributin to Indonesian Independence”, *Studia Islamika*, Volume 5, Number 1 (1998)

Mun’im DZ, Abdul, “Memahami NU sebagai Mazhab Pemikiran;Mengukuhkan Tradisi Memperkuat Relevansi”, dalam *Tashwirul Afkar*, Edisi No. 19 Tahun (2006)

Muzani, Saiful, “The Devaluation of Aliran Politics”, *Studia Islamika* Volume I Number 3 (1994)

Christianto Rahardjo dalam "Pendalungan;Sebuah 'Periuk Besar' Masyarakat Multikultural", *Humaniora* VIII, Edisi 02 (2005)

Saputera, Heru SP., "Tradisi Mantra Kelompok Etnis Using Banyuwangi", dalam *Humaniora* XIII, Edisi 3 (2001).

Susanto, Edi, "Krisis Kepemimpinan Kiai;Studi atas Kharisma Kiai dalam Masyarakat", *ISLAMICA Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 1 Nomor 2, Maret (2007)

Karya Ilmiah Yang Tidak Dipublikasikan

Asrohah, Hanun Asrohah dalam, "Pelembagaan Pesantren:Asal-Usul dan Perkembangan Pesantren di Jawa". Disertasi Doktor, IAIN Syarief Hidayatullah, Jakarta, 2002

Chalik, Abdul, "Khalifah, Dinamika dan Urgensi Pelembagaan Kembali di Dunia Islam" Tesis Magister:IAIN Sunan Ampel, 1999

Chalik, Abdul*, Imagined Communities;NU, Pesantren dan Partai Politik di Desa Sulek Bondowoso,* penelitian tidak diterbitkan . Surabaya:Lemlit IAIN Sunan Ampel, 2007

El-Fadl, Kha>lid Medhat Abou, "Trends in Islamic Thought", Disertasi Doctor McGill University, Montreal, tt.

Kosim, Muhammad, "Kiai dan Blater:Elite Lokal dalam Kehidupan Masyarakat Madura", makalah program doktor IAIN Sunan Ampel, tidak diterbitkan (2005).

Ritonga, Iskandar, dkk., "Kiprah Perempuan Di Aras Politik Indonesia". Laporan Hasil Penelitian RUKK VI Bidang A (205)

Artikel dari Surat Kabar

Abdillah, Autar, “Perjalanan Panjang Budaya Arek”, *Jawa Pos,* 30 Oktober 2007

A’la, Abd., “Kiai Organik dan Kiai Karbitan”, *Jawa Pos*, 13 Pebruari 2008.

Abdalla, Ulil Absar, “Yang Terang dan Abu-Abu dalam NU”, *Kompas,* 18 Mei 2004.

Dewabrata, Wisnu, ”Politik Pesantren;Makna Yang Didengar dan Ditaati”, *Kompas,* 15 Juli 2008.

Puteri, Rosalina, M., “Kera Ngalam Ojo Melu Golput”, dalam *Kompas,* 27 Juli 2008

Rumadi, “Khittah;Sekularisasi Politik, Pemandirian NU”, *Kompas,* 26 Juni 2004

Said, Imam Ghazali, “Nasib Politik Kebangsaan NU”, Jawa Pos, 28 Juni 2008

Artikel dari Website

Azra, Azyumardi, “Kegagalan Islam Politik:Kasus NU-PKB”, *Islamlib.Com.* 12 Agustus 2001.

Aizer, Icek, “Theory of Planned Behavior”, *www.people.umass.edu/aizen/lpb.diag.htm*. , 24 Oktober 2008.

Bruinessen, Martin van, “Indonesia’s Ulama’ and Politics;Caught Between Ligitimizing the Status Quo and Searching for Alternatives”, dalam *www.nahdlatululamapolitics.com.*

Effendi, Bahtiar, ”Bersatunya Politik Abangan dan Santri”, dalam *Okezone.com.*, 28 Juli 2008.

Kruhlik, Gwenn, “Network of Dissent;Islamism and Reform in Saudi Arabia;Sosiopolitical problems as a origin of Islamic opposition movement” dalam *http://infotra../purl-rc_EAIM_0_A82012299&dyn-8!xrn_7_0_A82012299?sw_aep-idisr*

“Kamus Dialek Surabaya”, dalam *surabayacommunity.com*

Litbang Infogue.com, “Kuali Peleburan Tlatah Jawa Timur”, dalam *Infogue.com.*

Saputera, Prayogi R. "Bentrok Marinir vs Warga di Tapal Kuda", dalam *www.kabarindonesia.com*. 22 Januari (2007).

Syam, Nur, "Islam Pesisiran dan Islam Pedalaman;Tradisi Islam di Tengah Perubahan Sosial", *www.ditpertais.net/*

Tamwifi, Irfan, "Konflik PKB, Kegagalan NU", *NU Online,* 05 Mei 2008

"Wawancara dengan Cak Kadar tentang Budaya Arek", *Surabaya.net/*. 30 Juni 2008.

www.depdagri.go.id.
.

Surat Kabar

Jawa Pos, 13 Juli 2008
Kompas, 5 Nopember 2008
Kompas, 23 Juli 2008
Kompas, 24 Juli 2008
Kompas, 16 Pebruari 2004
Kompas, 04 Desember 2004.
Suara Pembaruan, 2 Desember 2004.
Suara Merdeka, 26 Nopember 2004.
Kompas, 23 Maret 2001
Kompas, 4 Juni 1997
Kompas, 8 Juli 1971